Die „Utopia“ des Thomas Morus und die soziale Frage.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

ACAD.
LIBRARY
BERL

vorgelegt

von

Hans Cruse
aus Wörlitz b. Dessau.

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Mai 1904.

L. Menzel, Berlin N. W.

29

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549826_0139

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung 5

Die Grundlagen der „Utopia“ 9

Die staatliche Organisation der „Utopia“ 22

Die Familie, die Stellung der Frau und die Kindererziehung . 40

Literatur.

ARISTOTELES, Politik.

BONAR, JAMES, Philosophy and political economy, London 1903.

BEGER, LINA, Thomas Morus und Plato, in der Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft. Tübingen 1879. Bd. XXXV, p. 187 u. 405.

CAMPANELLA, TOMMASO, Civitas solis poëtica, 1643.

CICERO, De officiis.

FICHTE, System der Rechtslehre. Bd. II d. nachgel. Werke.

FRIEDRICH d. GROSSE, Briefe, Reclams Ausgabe.

GIZYCKI, GEORG von, Die Ethik David Humes, Breslau 1878.

HILDEBRANDT, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen. Jena 1896.

HOEFFDING, Ethik, Leipzig 1901.

HOLZENDORFF, Das Verbrechen des Mordes, Berlin 1875.

JHERING, Zweck im Recht.

KAUTSKY, Thomas More und seine Utopia. Stuttgart 1888.

KLEINWAECHTER, Die Staatsromane, Wien 1891.

LAAS, Positivismus und Idealismus, Berlin 1882.

LOMBROSO, CESARE, Die Ursachen und die Bekämpfung der Verbrechen, Berlin 1902.

MOHL, R. von, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, 1855.

MOLL, Ärztliche Ethik, Stuttgart 1902.

MORUS, THOMAS, De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, 1518.

PAULSEN, System der Ethik, Berlin 1896.

PLATO, Der Staat.

„ Die Gesetze.

ROUSSEAU, Abhandlung vom Ursprung der Ungleichheit der Lebensbedingungen unter den Menschen. Berlin 1756.

RUTHARDT, Thomas Morus, Nürnberg 1829.

STEIN, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1903.

STEINTHAL, Allgemeine Ethik, Berlin 1885.

SMITH, ADAM, Wealth of nations.

SYBEL, Historische Zeitschrift, Bd. XXI.

WESSELY, Thomas Morus Utopia, München 1896.

XENOPHON, Kyrupädie.

Einleitung.

Die „Utopia“ des THOMAS MORUS eröffnet den Reigen der neuzeitlichen Staatsromane, die in einer populär-wissenschaftlichen Form den schwierigen Versuch wagen, die soziale Frage zu lösen. Diese populäre Form, welche sich zuweilen in das schimmernde Gewand eines Märchens oder einer Erzählung hüllt, war auch die Ursache, weshalb man ziemlich lange den in den Staatsromanen niedergelegten Ideengehalt nicht recht ernst nahm und sie höchstens als Märchen für Erwachsene gelten liess. Erst um die Mitte des XIX. Jahrhunderts haben die Staatsromane die Aufmerksamkeit der Wissenschaft auf sich gelenkt. Wir nennen hier nur den ersten bedeutenderen Versuch einer ernsten Kritik derselben, den ROBERT v. MOHL im ersten Band seiner „Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften“, Jahrgang 1855, entworfen hat. [1])

Er unterscheidet zwei Gruppen von Staatsromanen:

1. diejenigen, welche eine Schilderung frei geschaffener staatlicher und politischer Zustände geben,
2. solche, die eine Idealisierung bestehender Einrichtungen unternehmen.

Zu den ersteren zählt er:

PLATO'S „Staat“ und „Die Gesetze“,
THOMAS MORUS' „Utopia“,
THOMAS CAMPANELLA'S „Civitas solis“,

[1]) MOHL gebührt das Verdienst, die Staatsromane für die zünftige deutsche Sozialwissenschaft entdeckt zu haben. Dies geschah zuerst in der „Tübinger Zeitschrift“, Jahrgang 1845.

DONI'S „I mondi etc.“,
ANDREAE'S „Republicae Christianopolitanae descriptio“,
HARRINGTON'S „Oceana“,
VAIRASSE'S „Histoire des Sevarambes“,
FOIGNY'S „Les aventures de Jacques Sadeur“,
BERINGTON'S „Denkwürdigkeiten Gaudentio's von Lucca“,
HOLBERG'S „Nikolaus Klimm's unterirdische Reise“,
MORDELY'S „Naufrage des îles flottantes“,
FONTENELLE'S „Geschichte der Ajaonier“,
RÉTIF de la BRETONNE'S „La découverte austral par un homme volant“,
Unbekannter Verfasser „Der Staat von Felicien“,
CABET'S „Voyage en Icarie“.

Zu den zweiten:

XENOPHON'S „Kyrupädie“,
ANTON le GRAND'S „Skydromedia“,
Unbekannter Verfasser „Das Königreich Ophir“,
FÉNÉLON'S „Telemach“,
RAMSAY'S „Reisen des Cyrus“,
TERASSON'S „Sethos“,
STANISLAUS LESZINSKY'S „Entretien etc.“,
MERCIER'S „L' an deux mille quatre cênt quarante“,
HALLER'S „Usong“, „Alfred“ und „Fabius und Cato“.

Eine andere Einteilung finden wir bei KLEINWAECHTER (Die Staatsromane, Wien 1891 pag. 7). Er unterscheidet politische und volkswirtschaftliche Staatsromane:

In die erste Gruppe fallen:

XENOPHON'S „Kyrupädie“,
ANTON le GRAND'S „Skydromedia“,
Unbekannter Verfasser „Das Königreich Ophir“,
FÉNÉLON'S „Telemach“,
RAMSAY'S „Reisen des Cyrus“,
TERASSON'S „Sethos“,
BERINGTON'S „Denkwürdigkeiten Gaudentio's von Lucca“,

HOLBERG'S „Nikolaus Klimm's unterirdische Reise",
STANISLAUS LESZINSKY'S „Entretien etc.",
MERCIER'S „L' an deux mille quatre cênt quarante",
HALLER'S „Usong", „Alfred" und „Fabius und Cato".

In die zweite Gruppe fallen:

PLATO'S „Der Staat" und „Die Gesetze",
HARRINGTON'S „Oceana",
Unbekannter Verfasser „Der Staat von Felicien",
THOMAS MORUS' „Utopia",
DONI'S „I mondi etc.",
CAMPANELLA'S „Civitas solis",
ANDRAE'S „Rei publicae Christianopolitanae descriptio",
VAIRASSE'S „Histoire des Sevarambes"
MORELLY'S „Naufrage des îles flottantes",
FONTENELLE'S „Geschichte der Ajaonier",
RÉTIF de la BRÉTONNÉ'S „La découverte austral par un homme volant",
CABET'S „Voyage en Icarie",
HERTZKA'S „Freiland",
BELLAMY'S „Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887".

Indessen glauben wir, dass sich bei vielen Staatsromanen weder die erste noch die zweite Einteilung scharf durchführen lässt, da sie gleichzeitig die Gesichtspunkte der ersten und zweiten Gliederung aufweisen.

Dies tritt besonders klar in der „Utopia" des THOMAS MORUS hervor, deren erster Teil eine scharfe Kritik der bestehenden Staatsverfassungen, der politischen Bestrebungen und sozialen Zustände, hauptsächlich seiner eigenen Heimat, enthält, während der zweite Teil uns das Bild eines idealen Staatswesens vor Augen führt. Obwohl die „Utopia" in der anspruchlosesten Form einer Erzählung gehalten ist, so verdienen doch die darin niedergelegten Ideen eine durchaus wissenschaftliche Würdigung. Dass das Werk nicht als phantastische Spielerei einer müssigen Phantasie aufgefasst werden will, und dass es in durchaus ernster Absicht ge-

schrieben wurde, geht schon aus einem Brief des ERASMUS von ROTTERDAM hervor, den er im Jahre 1519 an HUTTEN geschrieben hat, worin es ausdrücklich heisst:

„Die „Utopia" verfasste er (MORUS) mit der Absicht zu zeigen, woran es liege, dass die Staaten in schlechten Zuständen seien, namentlich aber hatte er bei seiner Darstellung England vor Augen, dass er gründlich durchforscht und kennen gelernt hatte." [1])

Die erste Auflage der „Utopia" erschien im Jahre 1516 unter dem Titel „De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia"; ERASMUS hat sie besorgt. Der Eindruck, den das Buch auf die Zeitgenossen ausgeübt hat, dürfte am klarsten aus den zahlreichen Auflagen zu ersehen sein, die es innerhalb einer ganz kurzen Zeit erlebte. Im Jahre 1518 erschien eine in Paris und eine in Basel, im Jahre 1524 erschien das zweite Buch der „Utopia" in deutscher Übersetzung. Eine weitere deutsche Übersetzung erschien 1612 in Leipzig; 1548 erschien eine italienische, 1550 eine französische, 1551 eine englische Übersetzung. [2])

Durch unzählige Kanäle sickerten die in der „Utopia" niedergelegten Ideen in die verschiedensten und weitesten Kreise. Sie gaben späteren Staatsmännern, Volksverbesserern und Philosophen so manche Anregung, und man kann ohne Übertreibung sagen, dass fast alle folgenden Staatsromane von der „Utopia" stark beeinflusst wurden, ja, dass sie weiter nichts anderes enthalten, als eine zeitgemässe Umarbeitung und Ausgestaltung der in dem Vorbilde ausgesprochenen Gedanken.

[1]) Wessely, Thomas Morus Utopia, Einleitung pag. XII.
[2]) Vgl. KAUTSKY, „THOMAS MORE und seine Utopia", p. 257 ff.

Die Grundlagen der „Utopia".

Obwohl MORUS in der „Utopia" nur als Referent der Erzählung des RAFAEL HYTLODAEUS auftritt, so kann man doch ohne weiteres annehmen, dass er sich mit den darin enthaltenen Ideen vollständig einverstanden erklärt; äussere Umstände mögen ihn jedoch zu dieser Vorsichtsmassregel veranlasst haben, seine persönlichen Anschauungen über die soziale Frage einer erdichteten Persönlichkeit in den Mund zu legen und sie in einen weit entlegenen Ort als bereits verwirklicht zu projizieren. Auf diese Weise durfte er hoffen, persönlichen Anfeindungen und Gefahren zu entgehen. Diese Vorsichtsmassregel ist entschieden durch die umstürzlerischen Gedanken gerechtfertigt, welche uns als leitende Prinzipien in der „Utopia" entgegengetreten. Vor allem ist es das Prinzip von der Aufhebung des Privateigentums und die Einführung der Gütergemeinschaft, welches der zeitgenössischen Auffassung vom Bau und Wesen des sozialen Körpers stark widersprach.

Als Voraussetzung eines gedeihlichen und glücklichen Staatswesens stellt MORUS die Aufhebung des Privatbesitzes und Einführung der Gütergemeinschaft hin. Ohne diese Voraussetzung lässt sich weder eine glückliche noch ethische Gesellschaft denken. Glückseligkeit und Sittlichkeit sind also die leitenden Gesichtspunkte, die MORUS in seinem Idealstaat verwirklicht sehen möchte. Zur Erreichung dieses Zieles scheint ihm die Einführung des Kommunismus unerlässlich. In verschiedenen Wendungen wird diese Forderung wiederholt, um ihr dadurch gleichsam mehr Nachdruck zu geben. Um diese zentrale Forderung gruppiert sich der ganze Aufbau der „Utopia", sie ist der Grundgedanke, von

dessen Verwirklichung allein MORUS das Heil der Menschheit erwartet. So heisst es z. B. an einer Stelle:

„Überhaupt, dünkt mich, dass, wo alles Privatbesitz ist, wo alles am Massstabe des Geldes gemessen wird, da wird es kaum geschehen, dass der Staat gerecht und gedeihlich verwaltet wird“[1])

und weiter:

„So habe ich die sichere Überzeugung gewonnen, dass die Habe des Menschen einigermassen nach Gleichheit und Billigkeit nicht verteilt, noch die irdischen Angelegenheiten glücklich gestaltet werden können, wenn nicht alsbald das Privateigentum aufgehoben wird.“[2])

MORUS begründet die Aufhebung des Privateigentums, die doch den zu allen Zeiten bis auf die Gegenwart herrschenden Anschauungen ins Gesicht schlug und einen Angriff auf das Recht des Privatbesitzes bedeutet, damit, dass dies im Interesse des Individuums geschehe; denn alle Schändlichkeiten seien Folgen des Besitzes bezw. Nichtbesitzes:

„Habgierig und raubgierig macht alle Lebewesen die Furcht vor künftiger Entbehrung oder, bei den Menschen allein, auch noch der Hochmut durch das Prunken mit überflüssigen Dingen, deren Besitz sie sich zur Ehre anrechnen, sich vor den andern hervorzutun, eine Art des Lasters, dessen Entwicklung durch die utopistischen Einrichtungen von vornherein abgeschnitten ist.“[3])

Die Unvereinbarkeit des die Menschen beherrschenden Egoismus mit den idealen Forderungen der Sittlichkeit ist hier von MORUS richtig erkannt worden. In demselben Sinne äussert sich auch STEINTHAL in seiner „Allgemeinen Ethik“:

„Denn soviel leuchtet ohne weiteres ein, dass der Egoismus einen weiten Kreis seiner möglichen Betätigung mit dem Eigentum verlieren würde.“[4])

---

[1]) MORUS, Utopia, 1518, p. 64/65.
[2]) „ l. c. Utopia, 1518, p. 66.
[3]) MORUS, l. c. p. 88. cf. Paulsen, System d. Ethik. II. p. 62, 63.
[4]) STEINTHAL, l. c. Berlin 1885 p. 20.

Die Aufhebung des Eigentums sollte auch die Aufhebung des Egoismus als Quelle aller Laster zur Folge haben. Nicht die niedrige Glückseligkeit des Individuums, sondern die Verwirklichung der Sittlichkeit drängte MORUS zum Kommunismus. Der utopische Gedanke ist bei ihm nicht aus der Glückseligkeitstheorie hervorgegangen, sondern, anknüpfend an die Häufigkeit des Diebstahls, dessen Ursache einerseits in dem Mangel an Arbeit und Verdienst, andererseits in der Schlemmerei der Reichen gefunden wird, entwirft er in seiner „Utopia" das Bild eines Staates, worin durch die Aufhebung des Eigentums alle Veranlassung zur Unsittlichkeit und Unredlichkeit von vornherein fehlt.[1])

Wir müssen uns hier gegen die Auffassung STEIN'S[2]) wenden, wonach der Epikureismus als einzige Triebfeder der „Utopia" anzusehen sei. Es sind durchaus ethische Momente, die MORUS zur Aufhebung des Privatbesitzes und zu seiner utopischen Staatskonstruktion geführt haben. STEIN meint, dass die Weltanschauung der Utopier mit utilitarisch-eudämonistischen Elementen gesättigt ist; wir glauben das Gegenteil behaupten zu müssen, wenn wir bedenken, dass in der „Utopia" nichts so sehr bekämpft wird als der Egoismus. MORUS hat damit einen wunden Punkt der Sozialphilosophie berührt, der heute uns mindestens so krass entgegentritt wie damals, als er die „Utopia" geschrieben hat. MORUS hat in der Überhandnahme des Privatbesitzes auf der einen und in der Abnahme desselben auf der anderen Seite eine Gefährdung der Sittlichkeit erblickt. Der steigende Egoismus, die immer grössere Genusssucht und die immer mehr sich ausdehnenden Formen des Kapitalismus haben ihn zu einem vollständigen Bruch mit der bestehenden Güterordnung hingedrängt. Er hoffte durch die Abschaffung des Privatbesitzes auch alle sozialen Übel abzuschaffen, er leitete aus dem Besitz, aus dem Gegensatz zwischen Arm und Reich die Entsittlichung des Volkes ab und hoffte mit der Aufhebung dieser Gegen-

[1]) STEINTHAL, l. c. p. 265.
[2]) STEIN, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, p. 227.

sätze auch das moralische Übel an der Wurzel gefasst zu haben.[1])

Um seiner Ansicht eine autoritative Geltung zu geben, beruft sich der Schilderer des utopischen Idealstaates auf PLATO und sagt:

„Denn das hatte die hohe Weisheit dieses Mannes leicht vorausgesehen, dass nur dieser einzigste Weg zum Heil des Gemeinwesens führe, wenn Gleichheit des Besitzes herrsche.[2])

Auch ohne diese Berufung auf PLATO würde man die geistige Urheberschaft der Grundlagen der „Utopia" erkennen. Aber wenn auch MORUS direkt von PLATO'S Idealstaat beeinflusst wurde, so darf man trotzdem nicht bei PLATO stehen bleiben und ihn als den ersten Verkünder der Gütergemeinschaft hinstellen. Dieser Gedanke wurzelt viel tiefer in der Vergangenheit und reicht in die Uranfänge der Menschheit zurück. Er ist auch nicht auf apriorischem Wege gefunden worden, vielmehr ist hier ein Zustand der Urkultur, man könnte ebensogut sagen der Unkultur, von einer späteren bereits hochentwickelten Kultur übernommen worden, welche die Schäden der Gegenwart durch den Hinweis auf die Zustände der Vergangenheit, deren Nachahmung sie empfahl, zu heilen suchte. Es liegt in dieser Erscheinung, die uns auf allen Gebieten des sozial-ethischen Lebens entgegentritt, ein tiefbegründeter psychologischer Zug, der die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart verherrlicht. Gewiss lässt es sich nicht leugnen, dass die Kultur gewisse Untugenden, Missstände und Verbrechen gezeitigt hat, die der Unkultur unbekannt waren,

[1]) Vgl. CAMPANELLA „Civitas solis". Auch CAMPANELLA sieht in der Gütergemeinschaft und Aufhebung des Privateigentums die Grundlage seines Idealstaates, aber er geht noch weiter als MORUS, indem er Weiber- und Kindergemeinschaft und hiermit die Auflösung der Familie fordert. Neben religiösen Motiven, was aus der Bewunderung der Solarier für die christlichen Apostel und Mönche hervorgeht (p. 42), kommen bei ihm dieselben Beweggründe in Betracht wie bei MORUS. Gleich diesem hat CAMPANELLA den demoralisierenden Einfluss des Reichtums auf der einen und der Armut auf der anderen Seite erkannt. Seine Solarier behaupten auch, dass Armut die Menschen niedrig gesinnt, hinterlistig, betrügerisch, diebisch, intrigant, heimatlos, lügenhaft, zu falschen Zeugen usw. mache. Aber der Reichtum macht unverschämt, unwissend, hochmütig, verräterisch, eingebildet auf das Nichtwissen usw." (p 42).

[2]) MORUS, l. c. p. 65.

aber man übersieht dabei vollständig, dass die Kultur uns viele Tugenden als Ideale hingestellt hat, welche die Unkultur überhaupt nicht kannte, deren Verletzung demnach nicht als Verbrechen gelten konnte.

Alle Utopisten und mit ihnen auch MORUS haben hier nur die eine Seite der Medaille gesehen. Sie weisen alle auf das Prinzip des Privatbesitzes hin, das die Ursache allen Elends, des moralischen und ökonomischen sei, und sie hofften durch Aufhebung desselben mit einem Schlage einen Idealstaat zu schaffen, wo nur die Tugend herrscht. Es ist jedoch eine vollständige Verkennung der menschlichen Natur, wenn man glaubt, dass sie sich nur von rein materiellen Gesichtspunkten leiten lasse. Die soziale Frage ist nicht blos eine Magenfrage, sie ist auch eine Frage der Moral und der Psychologie.

Der Privatbesitz, das Eigentum, die Unverletzlichkeit desselben sind im Verlauf der Jahrtausende zu einem derartigen Faktor im menschlichen Leben geworden, dass jeder Angriff auf dieselben das moralische Empfinden der rechtlich Denkenden aufs Tiefste verletzen muss. Der Niederschlag einer Jahrtausende langen Entwicklung wird hier an seinen Wurzeln zerstört.

Zwar fehlt es nicht an Erklärungen, die den Privatbesitz als einen Diebstahl hinstellen, so z. B. bei ROUSSEAU.[1] Aber diese Behauptungen sind schon deshalb falsch, weil sie nur den Urzustand der Menschheit berücksichtigen, wo der Begriff des Eigentums noch nicht vorhanden war. Damals hatte keiner das Recht, etwas zu verbieten, nur die Rohheit und Gewalt war ausschlaggebend. Man kann also dieser Erklärung weder wissenschaftlichen noch moralischen Wert beilegen. Aber auch ganz abgesehen von der ethisch-recht-

[1] ROUSSEAU, Abhandlung vom Ursprung der Ungleichheit der Lebensbedingungen unter den Menschen, p. 95: „Der Erste, der ein Grundstück abschloss und sich herausnahm zu sagen, das ist mein, und der Leute, einfältig genug, ihm zu glauben, fand, ist der wahre Begründer der bürgerlichen Gesellschaft“ . . . . „Welche Verbrechen Kriege, Mordtaten, Schreckensscenen würde nicht derjenige der Menschheit erspart haben, der die Hecke, die der erste Eigentümer um sein Land aufrichtete, ausgerissen und seinen Gleichen zugerufen hätte: Hütet Euch, auf diesen Betrüger zu horchen, Ihr seid verloren, wenn Ihr vergesst, dass die Früchte Allen, die Erde aber Niemandem gehört.“

lichen Bedeutung des Privateigentums hat der Eigentumsbegriff noch eine psychologische Vorraussetzung. Leider hat man auf dieses Moment bei der Erklärung des Eigentums bisher nur wenig Gewicht gelegt. Man hat sich damit begnügt, das Eigentum historisch, logisch und rechtlich zu begründen[1]) (so z. B. E. LABOULAYE, SAMTER, HILDEBRAND, EMILE de LAVELEYE, MARX, LASSALLE u. v. A.), aber die psychologische Seite der Frage ist nirgends zur vollen Geltung gekommen, obwohl sie eigentlich einer jeden Untersuchung über das Eigentum vorausgehen sollte. Denn nur aus dem psychologischen Moment, als dem primärsten, kann das Eigentum einwandsfrei erklärt werden. Allerdings ist es schwer, durch eine retrospektive Betrachtung den psychologischen Prozess des Begriffes „Eigentum" zu erklären, gleichsam die Ontogenie und Phylogenie dieses äusserst verwickelten Begriffes klar zu schildern. Die Ethnographie liefert wohl hier wertvolle Beiträge, aber sie ist nicht im Stande, einen Einblick in die Seelenvorgänge der Urmenschen zu gewähren, die vor den ersten Stadien des Eigentumsbegriffes sich befunden haben. Wir können doch hier nicht so ohne weiteres eine idea innata annehmen und behaupten, dass der Urmensch den Begriff des Eigentums fix und fertig mit sich zur Welt gebracht hat. Unzählige Momente müssen auf den Menschen eingewirkt haben, bevor er zu einer blossen Vorstellung vom Eigentum gelangt ist. Die Ethnographie liefert uns aber nur Schilderungen bereits vorhandener Eigentumsformen, ohne die Frage nach ihren psychologischen Voraussetzungen nur aufzuwerfen.

Wenn wir aber auch nicht imstande sind, uns ein ungefähres Bild von der Entstehung der psychologischen Grundlagen des Eigentumsbegriffes zu machen und die Ontogenie dieses ganzen Vorganges zu beschreiben, so glauben wir doch in dem Studium des Seelenlebens des Kindes ein wich-

[1]) Eine interessante Untersuchung über die genetische Aufeinanderfolge der verschiedenen Formen des Besitzes hat Prof. RICHARD HILDEBRAND in seiner Schrift „Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen" (Jena 1896) geliefert. Es ist daraus zu ersehen, dass einer jeden Kulturstufe eine ganz bestimmte Form des Besitzes entspricht, und dass mit zunehmender Gesittung eine immer mehr individuelle Auffassung des Eigentums sich herausbildet.

tiges Hilfsmittel in dieser Hinsicht zu finden. Beim Kinde können wir den phylogenetischen Prozess des Eigentumsbegriffes in allen seinen markantesten Zügen vom dunklen Trieb bis zur bewussten und zweckmässigen Handlung allmählich verfolgen.

Es ist hier nicht der Ort, dieses äusserst wichtige Problem zu vertiefen, wir wollen nur kurz andeuten, wie wir uns die Sache vorstellen, wobei wir uns dessen voll bewusst sind, dass wir kein endgiltiges und feststehendes Resultat bieten. Erstens sind unsere eigenen Beobachtungen in diesem Punkte viel zu gering, als dass sie auf Allgemeingiltigkeit Anspruch erheben könnten, andererseits aber finden wir in der ganzen uns bekannten Literatur keinen Hinweis auf dieses Problem. Zwar hat LUDWIG STEIN in seinem Werke „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie" (Stuttgart 1903) dem psychischen Ursprung des Eigentums ein ganzes Kapitel gewidmet,[1]) aber er geht nicht auf die psychologischen Uranfänge dieser Vorstellung zurück, sondern beginnt mit einer ziemlich späten Form derselben. Er sagt: „Der wichtigste Faktor, welcher zunächst zum Heraustreiben der Vorstellung des Besitzes, sodann zu diesem selbst führt, ist offenbar das Bedürfnis."[2]) Nun glauben wir, dass das „Bedürfnis" schon eine ziemlich späte und komplizierte psychische Form ist, der schon viele andere psychische Momente vorausgegangen sein müssen, die bei der Bildung des Eigentumsbegriffes eine wesentliche Rolle gespielt haben. Beobachten wir das Kind! Wir finden bei ihm ein Verlangen nach Besitz in einem Alter, wo es noch keine Ahnung von Bedürfnis haben kann. Den Trieb nach Besitz finden wir bei Säuglingen, die begierig nach Gegenständen haschen, welche sie weder brauchen noch bewerten können. Es ist gleichsam ein Instinkt, der sich noch ganz frei und ohne Zweck die Gegenstände anzueignen sucht. Jeder weiss aus Erfahrung, wie schwer es ist, einem Kind einen Gegenstand, nach dem es verlangt und den man ihm gegeben hat, wieder zu entreissen. Hier liegen die psychologischen Urelemente des Eigentumsbegriffs, sie

[1]) LUDWIG STEIN l. c. p. 78—85.
[2]) „ „ l. c. „ 81.

treten zuweilen mit einer elementaren Gewalt auf, die im Schreien und Weinen ihren Ausdruck finden.

Das Kind entwickelt sich, wird erzogen, sein Verlangen hört nicht auf, aber dieses wird dann reguliert, der ursprüngliche dunkle Trieb nach Besitz, nach Eigentum wird durch die Erziehung, durch logische Gründe geleitet und durch den Zwang des Gesetzes in Schranken gehalten. Die Vorstellung des „Bedürfnisses" kommt auf einer viel späteren Basis der Entwicklung erst zum Vorschein, sie setzt schon eine viel höhere Kulturform voraus. Man muss also weiter in die Vergangenheit oder in die ersten Stadien der Entwicklung der Kindesseele zurückgreifen, um die psychologischen Momente des Eigentumsbegriffes zu ergründen. Das Kind ist gleichsam der beste Beweis dafür, dass der Eigentumsbegriff viel älteren Ursprungs ist, als alle logischen, historischen und juridischen Ableitungen glauben machen wollen. Es ist auch der beste Beweis für die Unausrottbarkeit dieses Begriffes, denn er tritt gleichsam mit den ersten Regungen der Seele auf.

Wir glauben, dass eine Würdigung des psychologischen Ursprungs des Eigentumsbegriffes bei der Lösung dieses Problems viel mehr berücksichtigt werden muss, als es bisher von Seiten der damit sich Beschäftigenden der Fall ist. Die Unverletzlichkeit dieses Begriffes würde dann stichhaltiger erscheinen, als es alle juridischen Ableitungen bisher nachzuweisen vermochten. Die Aufhebung des Eigentums wäre demnach ein Attentat auf die Menschheit.

Nach dieser Abschweifung, die aber notwendig war, um auf die Tragweite der psychologischen Begründung des Eigentumsbegriffes hinzuweisen, wollen wir zu MORUS und seiner Bekämpfung des Eigentums zurückkehren.

MORUS bekämpft das Eigentum, weil es sittliche Gefahren mit sich führt. Aber der Fehler liegt hier nicht, wie MORUS und mit ihm viele andere Utopisten annehmen, in dem Privatbesitz als solchem, sondern in der einseitigen und übermässigen Wertung desselben.

Nicht der Besitz, das redlich erworbene Eigentum bildet eine moralische Gefahr, sondern die aus demselben zuweilen

resultierenden Faktoren, nicht das Objekt als solches, sondern das Subjekt ist hier für die Schaden verantwortlich zu machen, die in dem sozialen Körper daraus erwachsen. So hat z. B. MORUS den zu seiner Zeit immer mehr in den Vordergrund tretenden Kapitalismus für den sittlichen Verfall verantwortlich gemacht, ohne zu bedenken, dass der Fehler hier nicht im Eigentumsprinzip, sondern in der Unredlichkeit der Kapitalisten lag. Es hatten nämlich die Grossgrundbesitzer sich mit Rücksicht auf die grossen Gewinn abwerfende Wollproduktion auf Schafzucht geworfen. An und für sich wäre dies für England sehr nützlich gewesen, wenn sich die Grundbesitzer in vernünftigen Grenzen gehalten hätten. So aber strebten sie einerseits, um mehr Weideland für die Schafe zu bekommen, mit allen Mitteln danach die kleinen Bauern von ihren Besitzungen zu vertreiben, andererseits ruinierten sie durch eine unvernünftige Preispolitik — durch Hochhalten der Preise der Rohmaterialien — die englischen Tuchmacher und verhalfen der ausländischen, namentlich der holländischen Tuchweberei zu hoher Blüte. „So kommt es", schliesst MORUS seine Betrachtung, „dass diese armen Leute, Männer, Weiber, Gatten, Waisen, Witwen, Eltern mit kleinen Kindern, Familien grösser an Zahl als an Vermögen, allesamt von ihren heimischen Feldern vertrieben werden, ohne zu wissen, wohin sie sollen."

Die Mangelhaftigkeit der damaligen Rechtsinstitutionen und nicht der Privatbesitz an sich war an diesen Missständen schuld. MORUS hingegen verfährt hier gleich seinem grossen Vorbilde PLATO. Er macht das Bestehen des Privatbesitzes für alles verantwortlich, was nur im Entferntesten damit zusammenhangt, obwohl es nicht die direkte Veranlassung dazu ist. Er kokettiert geradezu mit dem Gedanken, dass nur das Aufheben des Eigentums eine sittlichere Generation herbeiführen könne. Dass die menschliche Leidenschaft auch im kommunistischen Staate sich ihr Objekt suchen kann, das übersieht er vollständig.

Die Gütergemeinschaft ist für MORUS das Universalmittel, welches alle individuellen und sozialen Schäden heilen soll. Der Kommunismus ist also für ihn nicht Selbstzweck,

sondern Mittel zum Zweck, er fordert ihn zum „Heil des Gemeinwesens", damit Habsucht und Neid, Mord und Verbrechen von vorn herein unmöglich gemacht werden. Auch hierin stimmt er mit seinem klassischen Vorbilde PLATO überein, bei dem es heisst: „Eine Gemeinschaft aber, der Reichtum sowohl wie Dürftigkeit fern ist, möchte sich wohl der grössten Sittenreinheit erfreuen; denn hier erzeugt sich kein Frevel und kein Unrecht, keine Scheelsucht und kein Neid." [1])

In einem Staatswesen, wo das Privateigentum aufgehoben ist, und wo die materiellen Bedürfnisse aller Mitbürger von vornherein geregelt sind, da dürfte es schwerlich Verbrechen gegen das Eigentum geben. Und darin muss man MORUS unbedingt beipflichten, dass die meisten Verbrechen sich gegen das Eigentum richten, sei es aus Not oder aus Habsucht; die Statistiken aller Länder beweisen das aufs Unwiderleglichste. [2])

Allein das Mittel, welches uns MORUS hier zur Beseitigung der Verbrechen empfiehlt, gleicht demjenigen eines Arztes, der sämtliche Krankheiten auf die Weise unschädlich machen wollte, dass er alle Menschen zu töten empfahl.

In einem Gemeinwesen, wo die Gütergemeinschaft herrscht, wo also das Privateigentum keinen Wert besitzt, da hört zwar jeder Anreiz zum Verbrechen gegen das Eigentum auf, aber es fehlen auch jene sittlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen, die einer höheren Kultur, der Ausbildung der Individualität unerlässlich sind und die in einem kommunistischen Staate durch den Zwang, der keine freie wirtschaftliche und individuelle Entfaltung gestattet, unmöglich gemacht werden.

Von diesem Standpunkt aus gesehen gewinnt das Eigentum eine hohe sittliche Bedeutung, die von Vielen bereits erkannt und gewürdigt worden ist. Statt der vielen führen wir nur eine Autorität an. So sagt HOEFFDING: „Nicht aus dem

[1]) PLATO, „Die Gesetze" p. 679. Über die Abhängigkeit des MORUS von PLATO vgl. LINA BEGER, „THOMAS MORUS und PLATO" in der Tübinger Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft, Bd. XXXV, 1879.

[2]) CESARE LOMBROSO. „Die Ursachen und Bekämpfung des Verbrechens", Berlin 1902.

Begriff der individuellen Persönlichkeit an und für sich, sondern aus der sozialen Notwendigkeit, möglichst viel freie aktive Ausgangspunkte der Kulturtätigkeit zu haben, folgt der ethische Charakter des Privateigentums.“ [1])

Die wirtschaftlichen Nachteile des Kommunismus hat bereits Aristoteles erkannt und mit Bezug auf das platonische Staatsideal, das in diesem Punkte auch MORUS vertritt, folgende kurze und zugleich treffende Kritik geübt: „Denn je mehr etwas Vielen gemeinsam gehört, desto weniger wird dafür Sorge getragen. Vielmehr für das Eigene sorgt man vorzugsweise, für das Gemeinsame aber weniger, oder doch nur, soweit es den Einzelnen berührt. Denn ausser anderen Gründen vernachlässigt man dasselbe schon deshalb mehr, weil hier jeder denkt, ein anderer werde schon dafür Sorge tragen.“ [2])

Allerdings hat MORUS diesen Einwand vorausgesehen, er macht ihn sich ja selbst, indem er sagt: „Denn auf welche Weise soll die erforderliche Menge Güter geschafft werden, wenn sich jeder der Arbeit entzieht? Denn wer nicht einen persönlichen Grund zum Erwerb hat, der ihn anspornt, der wird, indem er sich auf fremden Fleiss verlässt, träge. Wenn sie aber auch durch die eigene Armut angestachelt würden, müssten nicht beständig Mord und Aufruhr drohen, wenn niemand durch ein Gesetz in Stande gesetzt wäre, das, was er einmal erworben hat, sich erhalten zu können?“ [3])

Aber dieser Einwand fällt gänzlich weg, wenn man bedenkt, dass im Staate der „Utopia“ eine Koinzidenz der eigenen und der gemeinschaftlichen Interessen durch die Erziehung der Bürger zu einer hochentwickelten sozialen Moral herbeigeführt wird. In der „Utopia“ findet jeder seinen Vorteil, indem er für die Gesamtheit sorgt. Hier finden wir bei MORUS einen Gesichtspunkt geltend gemacht, durch den es allein verständlich wird, wie es möglich ist, dass in einem Staatswesen trotz der Gütergemeinschaft und der Versorgung des Einzelnen durch den Staat ein jeder so handelt, als ob

[1]) HOEFFDING, „Ethik“ p. 414.
[2]) ARISTOTELES, „Politik“ II, 1. § 8.
[3]) MORUS, l. c. p. 67.

er für sich selbst sorgen müsste. In der „Utopia" sehen wir somit die grosse sozial-ethische Forderung verwirklicht, die darauf ausgeht, dass ein jeder seine Pflicht der Gesamtheit gegenüber tut und dadurch sich selbst am besten dient. Eine derartige Koinzidenz der egoistischen und sozialen Triebe setzt ein Pflichtbewusstsein voraus, das dem KANT'schen kategorischen Imperativ an die Seite zu stellen ist. MORUS hofft durch die Erziehung den altruistischen Trieben das Übergewicht über die egoistischen verleihen zu können. In der „Utopia" sehen wir ein Ineinanderaufgehen des Individualismus und Kommunismus, wofür wir zwar in der Wirklichkeit weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart ein Beispiel haben, sodass man vom Standpunkt der Erfahrung begründetes Recht hat, an der Möglichkeit einer derartigen Gesellschaftsordnung zu zweifeln, vom Standpunkt einer aprioristischen Sozialphilosophie steht aber einer derartigen Annahme nichts im Wege.

MORUS hat hier einen sozial-ethischen Gedanken vorweg genommen, der von späteren Sozialphilosophen mit Vorliebe behandelt wird. Wir verweisen nur auf STEINTHAL, der in seiner „Ethik" fast denselben Gedanken zum Ausgangspunkte seiner Betrachtungen macht.

Auch die moderne Nationalökonomie konnte nicht achtlos an dieser Frage der Koinzidenz des Egoismus und Altruismus oder des Individualismus und Kommunismus vorbeigehen. IHERING, WAGNER, SCHMOLLER u. A. m. haben hier den innigsten Zusammenhang der Volkswirtschaft mit der Moral erkannt. Die soziale Frage ist keine blosse ökonomische Frage, die unabänderlichen Naturgesetzen unterworfen ist, sie ist auch eine Frage der Moral, und je mehr das ethische Prinzip dabei zur Geltung kommt, desto grösser erscheinen die Aussichten auf eine glückliche Lösung derselben. MORUS hat das wohl erkannt und sich bei der Abfassung seiner „Utopia" nur von moralischen Gesichtspunkten leiten lassen. Für ihn waren die nationalökonomischen Fragen gänzlich in den Hintergrund getreten. Was er durch die Schilderung seines Idealstaates bezweckte, war der Hinweis, dass eine glückliche Gesellschaftsordnung möglich ist, sobald das

Hauptmotiv aller Untugenden und Laster, das Privateigentum, aufgehoben wird.

Alle späteren Utopien und exakt wissenschaftlichen Untersuchungen auf dem Gebiete der Sozialphilosophie haben sich mit der Frage des Privatbesitzes, des Eigentumsrechtes auseinandersetzen müssen. Und es zeugt von einer weit ausblickenden Vernunft, wenn MORUS eine gründliche Reform der gesellschaftlichen Ordnung verlangt. Einer der grössten Rechtsphilosophen des 19. Jahrhunderts äussert sich zu dieser Frage fast wörtlich wie MORUS. IHERING sieht „eine Zeit kommen, wo das Eigentum eine andere Gestalt an sich tragen wird, als heute, wo die Gesellschaft das angebliche Recht des Eigentümers, von den Gütern dieser Welt beliebig viel zusammenzuscharren, ebensowenig anerkennen wird, als das Recht des altrömischen Familienvaters über Tod und Leben seiner Kinder, als das Fehderecht und den Strassenraub des Ritters, als das Strandrecht des Mittelalters.“ [1])

[1]) IHERING, Zweck im Recht I. 519.

Die staatliche Organisation der „Utopia".

Nachdem wir im vorhergehenden die Grundlagen der „Utopia" beleuchtet haben, wollen wir zur Schilderung der staatlichen Organisation dieses Idealstaates übergehen.

Die „Utopia" ist eigentlich ein Städtestaat, welcher aus einzelnen Gemeinden zusammengesetzt ist, die äusserlich und innerlich gleich verwaltet werden. Jeder Stadt ist ihre Gemarkung zugewiesen[1]), der Gemeinbesitz tritt an Stelle des Privateigentums. Der gemeinschaftliche Grund und Boden wird nicht, wie PLATO[2]) dies vorgeschlagen hat, in gleiche Lose zum dauernden Privatbesitz verteilt, sondern parzellenweise gemeinschaftlich bearbeitet und zwar nach einer bestimmten Ordnung, sodass die Abteilungen der Bebauer sich ablösen.[3]) Dies scheint mit Absicht so geregelt zu sein, damit die Idee des Privateigentums, die bei einer dauernden Bearbeitung eines und desselben Grundstücks leicht aufkommen könnte, gänzlich unmöglich gemacht werde.

„Keine Stadt hat das Verlangen, ihre Grenzen vorzurücken, zu erweitern, denn sie halten sich mehr für die blossen Besteller der Ländereien als für deren Herren".[4])

Ebenso kann sich keiner zum dauernden Besitzer eines Hauses machen, und um ja nicht den Gedanken eines Privatbesitzes aufkommen zu lassen, werden sogar die Häuser alle 10 Jahre durchs Los vertauscht.[5])

[1]) MORUS, l. c. p. 72.
[2]) PLATO, Die Gesetze, V, p. 740
[3]) MORUS, l. c. p. 72.
[4]) „ l. c. p. 72.
[5]) „ l. c. p. 76

Wo alles allen gehören soll, da müssen auch alle an der Hervorbringung der Güter ihren Anteil haben, deshalb werden auch in der „Utopia“ keine Müssiggänger geduldet, [1]) ein jeder muss arbeiten, sogar die Frauen, obwohl auf ihre körperliche Konstitution Rücksicht genommen wird. Allerdings ist dadurch eine ungleichmässige Leistung bei einer gleichmässigen Belohnung gesetzt, eine Ungerechtigkeit vom Standpunkte der Volkswirtschaft, aber nicht von dem der Moral. Denn die Volkswirtschaft bemisst alles nach dem Wert der geleisteten Arbeit, während die Moral hier einen ganz andern Gesichtspunkt geltend macht, nämlich den, dass jeder ein Recht auf Existenz hat, sobald er eine seiner Befähigung angemessene Arbeit verrichtet. Während im ersten Falle man nur insofern Anspruch auf Lohn hat, inwiefern dieser durch die geleistete Arbeit gerechtfertigt wird, ist im letzteren Fall die Rücksichtnahme auf die Individualität massgebend. Obwohl die Frauen nicht jene körperliche Leistungsfähigkeit aufweisen, wie die Männer, so nehmen sie doch in gleichem Masse an den hervorgebrachten Gütern teil.

MORUS sucht dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit in der Frage der gleichmässigen Güterverteilung trotz der Ungleichmässigkeit der Leistung dadurch zu entgehen, dass er die Gemeinschaft der „Utopia“ als die einer Familie schildert. Jedenfalls ist hier das Überwiegen eines moralischen Prinzips einem nationalökonomischen gegenüber zu betonen. Als ein ethischer Zug ist folgendes Moment hervorzuheben: die Notwendigkeit der Arbeit überhaupt ohne Rücksicht auf Stand und Geschlecht. Es ist dies der Gedanke der absoluten Gleichheit der Menschen, indem ihnen rücksichtslos die Pflicht zu arbeiten auferlegt wird. Bei den Utopiern müssen alle arbeiten. Welch ein gewaltiger Fortschritt in der ethischen Wertschätzung der Arbeit, besonders der Handarbeit, spricht sich hier gegenüber der antiken Anschauung aus! Aristoteles ist der Ansicht, dass ein Staat von bester Verfassung den Handwerker

[1]) MORUS, l. c. p. 80.

nicht zum Bürger machen werde, sondern nur diejenigen, die der Arbeit für die notwendigsten Bedürfnisse enthoben sind.[1]) Auch CICERO sagt:

„Nichts Edles kann in der Werkstatt gedeihen (nec quicquam ingenuum potest habere officina).“[2]) Erst das Christentum verbreitete den stoischen Gedanken, dass die Gesinnung des Weisen jede menschliche Tätigkeit adle, über weite Kreise.

Nichtsdestoweniger hat aber MORUS erkannt, dass nicht allein die physische Arbeit die Quelle der Kultur ist, dass vielmehr die grösste Kulturarbeit auf geistigem Gebiet ausgeführt wird. Dies spricht sich darin aus, dass in der „Utopia“ diejenigen Bürger, die von Staats wegen zum Studium der Wissenschaften bestimmt sind, lebenslänglich von der Teilnahme an der physischen Arbeit befreit werden.[3])

„Aus diesem Stand der Gelehrten werden die Gesandten und Priester, die Traniboren, wird endlich der Fürst selbst gewählt.“

MORUS hat bereits den Wert der Arbeitsteilung eingesehen, obwohl er auch für die Schäden derselben ein offenes Auge hatte.[4]) Deshalb suchte er die Vorteile der Arbeitsteilung mit denjenigen der Spezialisierung in einer Tätigkeit zu vereinen. Ein Handwerk musste unbedingt jeder Utopier kennen. Das gemeinsame Handwerk, das alle Männer und Frauen verstanden, ist der Ackerbau: „in ihm werden alle von Kindheit an unterrichtet“.[5]) Ausser dem Ackerbau erlernt jeder ein Handwerk als Beruf. Erst wenn der Utopier dasselbe gründlich kennt, wird ihm die Erlaubnis gegeben, ein zweites zu erlernen, wenn er dazu Lust hat. Auch ist die Ausübung eines Handwerks von

[1]) ARISTOTELES, Politik, III. 3. 2.

[2]) CICERO, De officiis I. 150.

[3]) Zu dieser Frage äussert ADAM SMITH: „Der Mensch, welcher ein ganzes Leben damit zubringt, einige seinfache Operationen unaufhörlich zu wiederholen, Operationen, deren Erfolg auch immer derselbe oder doch sehr gleichförmig ist, kommt nie in den Fall, sein Nachdenken anzustrengen oder seine Erfindungskraft zu üben. Er verliert also gewöhnlich die Fähigkeit nachzudenken und wird mit der Zeit so unwissend und beschränkt, als nur irgend ein menschliches Geschöpf werden kann.“ Wealth of nations V. 1. 2.

[4]) Ferner vergl. PLATO, „Der Staat“, II 369 und XENOPHON, „Kyrupädie“ VIII 2.

[5]) MORUS, l. c. p. 79

dem Bedürfnis abhängig gemacht, welches in der betreffenden Ortschaft herrscht.[1]) Ferner steht im allgemeinen einem jeden die Wahl des Handwerks frei; es wird jedoch vorausgesetzt, das meist die Wahl auf dasjenige des Vaters fallen wird, „denn die meisten neigen von Natur dahin."[2]) MORUS scheint hier einer zünftischen Gliederung der Gewerbe das Wort zu reden. Vielleicht glaubte er durch die Verteilung der Handwerke und deren Forterbung in den Familien eine intensivere Ausbildung in den einzelnen Fertigkeiten erzielen zu können. Auch KANT hat sich zu dieser Frage in ähnlichem Sinne geäussert: „Alle Handwerke, Gewerbe und Zünfte haben durch die Verteilung der Arbeiten gewonnen, da in diesem Falle nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf eine gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlung nach von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie mit der grössten Vollkommenheit und mit mehr Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten nicht so unterschieden und verteilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der grössten Barbarei."[3])

Da mit Ausnahme der hohen Beamten und Gelehrten alle Mitglieder des Gemeinwesens an einer physisch produktiven Arbeit beteiligt sind, so genügt die gekürzte Arbeitszeit (3 Stunden Vor- und 3 Stunden Nachmittags)[4]) vollkommen, um die Bedürfnisse des ganzen Volkes zu produzieren.

Der erzielte Gewinn besteht nun einerseits darin, dass die Arbeiter nicht überanstrengt werden, sondern reichlich Zeit zum Ausruhen haben, wodurch auf hygienischem Gebiet ein bedeutender Fortschritt erzielt wird; andererseits sind die Arbeiter nicht mehr blosse physische Wesen, deren Musse zum Ruhen und Schlafen draufgeht, um wieder mit frischen Kräften angreifen zu können, sondern es ist hier der wich-

---

[1]) MORUS, l. c. p. 80.

[2]) „ l. c. p. 80.

[3]) „ cit. bei G. v. GIZYCKI, „Die Ethik D. Humes", Breslau 1878 p. II vergl. PLATO, „Republic" III 397. Ferner vergl. PLATO, Der Sophist, 234 A. zitiert bei Bonar, Philosophy and political economy, pag. 16.

[4]) MORUS, l. c. p. 80.

tigste Zweck der Verfassung erfüllt, die Arbeit nach den Bedürfnissen des Volkes zu regeln, sodass Zeit zur Entwicklung des Geistes übrig bleibt. [1])

Dass die Musse in zweckentsprechender Weise benützt wird, setzt eine analoge Entwicklung des Bildungswesens voraus, um den Trieb zum Fortschritt zu erwecken. Bei den Utopiern hat die Erziehung den Erfolg gezeitigt, dass die Bürger ihre freie Zeit zu nützlicher geistiger und die Körperkräfte auffrischender Tätigkeit verwenden. Während also die Länge der Musse den Reichtum eines Volkes ausmacht, bildet die Art und Weise der Ausnützung dieser Musse einen Massstab für seinen Bildungsgrad. [2])

Demnach sind in der „Utopia" zwei ausserordentlich wichtige Fragen gelöst, mit denen wohl die meisten modernen Staaten zu kämpfen haben. Erstlich gibt es in diesem Gemeinwesen keine Arbeitslosen, die in den modernen Staaten zu Zeiten einer niedergehenden Konjunktur die Zahl der Elenden in einer so erschreckenden Weise vermehren. Zweitens sind die Arbeitenden nicht wie heute verbissene, durch das Einerlei der Beschäftigung abgestumpfte, zu Maschinen herabgewürdigte Wesen, sondern kräftige und lebenslustige Menschen, die ihre Arbeit mit Interesse verrichten und von glühender Liebe zum Vaterland erfüllt sind, in dessen Gedeihen sie die Vorbedingung ihrer persönlichen Wohlfahrt erkennen.

Gemäss dem Prinzip der Gütergemeinschaft und der allgemeinen Arbeit sammelt die Centralgewalt der Utopier alle Produkte und verteilt sie gleichmässig über das ganze Land an die arbeitenden Bürger. Mit fremden Ländern, wo

[1]) Ein späterer und tieferer Denker — FICHTE — hat sich in ähnlichem Sinne dahin geäussert, dass der wahre Reichtum eines Volkes die Musse sei, die allen nach vollendeter Arbeit bleibe. Denn die Zeit, die an der Arbeit für die materiellen Bedürfnisse erspart werden kann, lässt sich zu höherer und freierer Entwicklung, zu edlem Lebensgenuss und zur Tätigkeit im Dienst der ideellen Kultur verwenden. (System der Rechtslehre, nachgel. Werke II, p. 543.)

[2]) So sagt z. B. ARISTOTELES, „Politik" II von den Spartanern, ihr Staat sei im Rückgang begriffen, weil sie ihre Musse nicht auf rechte Art zu gebrauchen wüssten; sie hätten sich Macht und Reichtum verschafft, wüssten sie aber aus Mangel an Bildung nicht auszunützen.

noch Privatbesitz herrscht, treibt die Regierung Handel und führt den dadurch erzielten Gewinn der Staatskasse zu.[1])

Der Besitz materieller Güter ist die Vorbedingung für das Streben nach höheren Zielen und hat zu ihnen hinübergeleitet. Erst wenn das Individuum nicht mehr für das „Notwendige" zu sorgen hat, entstehen in ihm Bedürfnisse nach Wissenschaft und Kunst und ein ästhetisches und religiöses Gefühlsleben macht sich bemerkbar. Die idealen Güter sind also das erstrebte Ziel, während die materiellen den Weg zu denselben vermitteln. Der Kampf um die letzteren darf nun einerseits nicht einem benachteiligten Teil des Volkes aufgebürdet sein, während eine bevorrechtete Minderheit die Früchte davonträgt (wie das z. B. als Forderung bei PLATO und ARISTOTELES auftritt), andererseits dürfen auch die materiellen Interessen nicht das ganze Leben einer Gesellschaft ausfüllen. Diesen beiden Anforderungen sind die Einrichtungen der „Utopia" angemessen. Die Arbeit, die der Produktion der materiellen Bedürfnisse gilt, ist auf die Schultern aller Bürger verteilt, ausserdem bleibt jedem Mitglied dieses Gemeinwesens reichlich Zeit zur Beschäftigung mit ideellen Gegenständen. Nachdem die Sorge um das materielle Auskommen beseitigt war, konnten sich die Utopier neben der täglichen Arbeit den Wissenschaften hingeben. Auch waren ausgedehnte wissenschaftliche Kenntnisse die unumgängliche Vorbedingung für die Bekleidung eines höheren Amtes (s. vorher p. 24).

Von den Wissenschaften sei im folgenden die Rechtswissenschaft einer eingehenden Beleuchtung unterzogen, da sie im Hinblick auf unser Thema besonders interessante Gesichtspunkte bietet. Die Grundlage einer jeden gesellschaftlichen Organisation ist Gerechtigkeit; wo diese fehlt, ist die Berechtigung zur Revolution gegeben. Gerechtigkeit

[1]) MORUS l. c. p. 94. Auch darin gehen wir einen Gegensatz gegen die durch PLATO vertretene Anschauung des Altertums. Dasselbe betrachtete die Arbeit als etwas Entwürdigendes und Unehrenhaftes, das man den Sklaven überliess. So bezeichnet PLATO („Die Gesetze" IV, 1) das Meer, das im Altertum die Hauptverkehrs- und Handelsstrasse bildete, als „eine in Wirklichkeit salzige und bittere Nachbarschaft. Denn indem es mit Handel und Gewinn durch Krämerei den Staat erfüllt und wankelmütige und unzuverlässige Sitten in die Seelen pflanzt, macht es ihn in bezug auf sich selbst unzuverlässig und feindselig und auf gleiche Weise in Beziehung auf die anderen Menschen."

herrscht in einem Staate, wenn die Regierenden die Geschicklichkeit und Klugheit besitzen, ein harmonisches Verhältnis zwischen den einzelnen Mitgliedern des Staatswesens aufrecht zu erhalten. Die Norm hierfür ist das geltende Recht, welches in der Rechtsprechung zum Ausdruck kommt.

MORUS war ein hervorragender Jurist, und als oberster Richter seines Heimatlandes vermochte er in alle Hintertüren und Schleichwege des geltenden Rechts Einblick zu gewinnen und seine Schäden zu erkennen. Wie verhasst ihm Rechtsverdreherei und Spitzfindigkeiten waren, lehrt uns seine „Utopia". Mit welcher Verachtung spricht da BUDAEUS [1]) von der ungeheuren Macht des Rechts jener Folianten, er spricht ihnen die Existenzberechtigung ab und nennt sie etwas Schales und Nichtiges.

Die Gesetzgebung ist im utopischen Staate darauf gerichtet, den Bürger die Schranken, die sie ihm auferlegt, vergessen zu machen und ihm Vertrauen zu der Staatsgewalt einzuflössen. Nur wenige und allgemein verständliche Gesetze gibt es, die sich jeder selbst deuten und seine Auslegung vor Gericht geltend machen kann, ohne dabei die Unterstützung eines Rechtsanwaltes nötig zu haben. [2]) Das Wegfallen aller Kommentare bewirkt eine bedeutende Vereinfachung des gerichtlichen Verfahrens, welches öffentlich und mündlich ist. Durch die Einfachheit der Gesetze wird erreicht, dass dieselben für jeden Bürger da sind, nicht bloss für diejenigen, die aus der Beschäftigung mit dem Recht ein besonderes Studium gemacht haben, und auf deren Unterstützung der unkundige Laie angewiesen ist. „Denn da alle Gesetze nur zu dem Zweck publiziert werden, dass jeder durch sie ermahnt werde, seiner Pflicht eingedenk zu bleiben, so enthält eine feinere Auslegung diese Mahnung nur für

[1]) MORUS, l. c. p. 7. Superi suo numine facerent, ut haec tria Utopianae legis capita trabalibus clavis firmae ac statae persuasionis in sensibus omnium mortalium figerentur, protinus superbiam, cupididatem, contentionem vaesanam atque alia omnia vulnifica Stygia adversaria tela concidere languereque videres, jurisque illam voluminum vim immensam, tot eximia solidaque ingenia ad libitinam usque detinentia, ut cassa et vacantia terendinibus permitti, aut involucris officinarum dicari.

[2]) MORUS, l. c. p. 125.

Wenige (denn nur Wenige vermögen ihr zu folgen), während eine einfachere Auslegung und ein deutlich zutagetretender Sinn der Gesetze für alle Bürger verständlich ist.“ [1]) Als Argument für den beschränkten Umfang ihrer Gesetzgebung führen die Utopier den Umstand an, dass bei anderen Völkern „sich unzählige Folianten von Gesetzen und Kommentaren derselben immer noch als unzureichend erwiesen haben.“ [2]) MORUS scheint auch den noch heute geltenden Grundsatz: „Unkenntnis des Gesetzes schützt nicht vor den nachteiligen Folgen dieser Unkenntnis“ zu missbilligen. Denn seine Utopier „betrachten es als die grösste Unbilligkeit, dass Gesetze für die Menschen verbindlich sind, deren Anzahl entweder zu gross ist, als dass die Leute sie durchzulesen vermöchten, oder zu dunkel und unklar, als dass sie von jemand verstanden werden könnten.“ [3])

Noch mehr kommt das ethische Empfinden des MORUS zum Ausdruck in den Strafen, welche in der „Utopia“ verhängt werden. Von der Strafgewalt verlangt er, wie 100 Jahre nach ihm HUGO GROTIUS, dass sie nicht im Geiste der Vergeltung, sondern in dem praktischen Sinn einer Präventivmassregel, der Abschreckung und Besserung vollzogen werde. Die Freiheitsstrafen bestehen nicht in Gefangenhaltung, sondern in einer Art humaner Sklaverei, während bei schwereren Fällen Zwangsarbeit oder Verbannung über den Übeltäter verhängt wird. MORUS gibt der Zwangsarbeit den Vorzug vor der Todesstrafe, weil so die Hoffnung auf Besserung der Verbrecher nicht abgeschnitten sei, weil ferner der beständige Anblick der mit Ketten beladenen Sträflinge mehr abschreckt, als das Hinschlachten und schleunige Entfernen derselben, weil endlich dem Staat mehr Nutzen aus der Arbeit der Gefangenen erwächst, als aus ihrem Tode. [4])

Die Todesstrafe wird nur sehr selten verhängt, und zwar dann, wenn aus Gründen der Staatsraison ein scharfes Einschreiten durchaus notwendig ist, z. B. bei Ehebruch, Un-

---

[1]) MORUS, l. c. p. 126.
[2]) „ l. c. p. 124.
[3]) „ l. c. p. 125.
[4]) „ l. c. p. 124.

zucht etc., was bei der Wichtigkeit des Familienlebens im utopischen Staat begreiflich erscheint. [1]) Auch bei religiösen Zwistigkeiten — ein Gebiet, auf dem die Utopier, wie später nachgewiesen wird, sehr tolerant sind, [2]) — gehen sie auf das Rücksichtsloseste vor, sobald die Wohlfahrt des Gemeinwesens darunter zu leiden scheint. Hierin hat MORUS seine persönliche Ansicht niedergelegt; wissen wir doch von ihm, dass er vielfach Anschauungen huldigte, die ihn der Reformation freundlich gesinnt erscheinen liessen. Als der neue Glaube jedoch in England Boden zu gewinnen begann, hat er ihn schonungslos bekämpft [3]), weil er die Glaubensspaltung des Volkes für den Bestand des Staates für gefährlich hielt.

Wie wir aus dem vorhergehenden erkennen, hat MORUS sich hinsichtlich der Rechtsprechung zu humaneren Anschauungen, als sie seine Zeitgenossen besassen, durchgerungen. Wie in der modernen Medizin Hygiene und Prophylaxe an die Stelle des Kurierens getreten ist, so hatte er schon erkannt, dass man nicht durch drakonische Gesetze die kriminellen Verhältnisse der Gesellschaft bessern könne, sondern durch eine gute Erziehung und durch Be-

---

[1]) HOEFFDING, „Ethik" p. 571: „Denn dann ist die öffentliche Indignation und Entrüstung berechtigt, wenn sie durch eine Verletzung der Lebensbedingungen der Gesellschaft motiviert ist."

[2]) MORUS l. c. p. 144.

[3]) a. MORUS, Dialogue, fol. CXX a. col. 2. cit. bei RUTHARDT pag. 255: „Die Fürsten aber sind um ihrer eigenen und ihrer Völker Erhaltung willen verpflichtet, diese Ketzer nach aller Schärfe des Gesetzes zu bestrafen; denn gelinde Behandlung macht sie nur desto kühner, und die Folgen sind Aufruhr, Empörung und offener Krieg recht in den Eingeweiden ihrer Länder; was alles gleich anfänglich durch Bestrafung ihrer Rädelsführer vermieden werden kann."

b. MORUS, ibidem fol. CXVII a. col. 1 cit. bei RUTHARDT p. 255; „Auf solche Weise machen die Ausschweifungen dieser Sekte notwendig, die Ketzereien mit den härtesten Strafen zu belegen, wo man sonst gelinde Mittel würde angewendet haben. Daher ist das Verbrennen der Neuerer gesetzlich, notwendig und wohlgetan; aber nicht der Klerus hat sich damit zu befassen, sondern nur allein die politische Vorsicht der weltlichen Regierung."

In der Praxis ist MORUS allerdings nicht so streng gewesen, und all den Anschuldigungen seiner Feinde, die ihm vorwarfen, dass er die Verbrennung und schlechte Behandlung Andersgläubiger veranlasst habe, steht das Zeugnis des ERASMUS gegenüber, der uns berichtet, dass während MORUS Kanzlerschaft wegen der neuen Lehre kein Todesurteil ergangen sei, im Gegensatz zu den anderen Staaten Europas, deren Richtstätten von Blut trieften (vgl. RUTHARDT p. 267). Seine scharfen Äusserungen gegen die Reformation mögen auch veranlasst worden sein durch die Greueltaten, welche die Deutschen, namentlich die Reformierten bei der Erstürmung Roms verübt hatten.

seitigung der Ursachen der Verbrechen,[1]) wobei er die Strafe nur als ein Mittel ansah, um auf den Charakter der Übertreter des Gesetzes bessernd einzuwirken. Der Gedanke der Wiedervergeltung kam ihm erst in zweiter Linie. Seine Stellung zur Todesstrafe verdient es, mit einigen späteren Anschauungen in dieser Frage verglichen zu werden.

PAULSEN schreibt in seiner „Ethik" hierüber folgendes: „Nach BECCARIA'S Vorgang ist von einigen das Recht bestritten worden, das Recht auf Leben jemandem abzuerkennen, weil nicht angenommen werden könne, dass bei Eingehung des Staatsvertrages jemand sollte eingewilligt haben, es unter Umständen sich nehmen zu lassen. Und SCHLEIERMACHER meint, was sich der einzelne nicht selber als Busse auferlegen dürfe, das dürfe auch die Gesellschaft ihm nicht auferlegen („Christliche Sittenlehre" p. 248). KANT fertigt BECCARIA'S Raisonnement als Sophisterei und Rechtsverdrehung ab, hervorgegangen aus teilnehmender Empfindelei einer affektierten Humanität. In der Tat, eher könnte man mit JUSTUS MOESER fragen, ob der Staat ein Recht habe, einen berufsmässigen Raubmörder am Leben zu lassen, erstens mit Rücksicht auf die Verwandten der Ermordeten, denen er die Rache aus der Hand genommen hat, zweitens mit Rücksicht auf diejenigen, die für die Erhaltung des Gefangenen zu sorgen genötigt werden; drittens mit Rücksicht auf die ferneren möglichen Opfer des verbrecherischen Triebes". [2])

[1]) MORUS, l. c. p. 36: „In dieser Beziehung scheint nicht nur Ihr, die halbe Welt jenen schlechten Schullehrern nachzuahmen, die ihre Schüler lieber mit der Rute züchtigen, als unterrichten. Schwere schauerliche Strafen sind für die Diebe festgesetzt worden, während doch eher Vorsorge zu treffen gewesen wäre, dass einer nicht in die harte Notwendigkeit des Stehlens versetzt werde und dann infolgedessen sterben müsse." Vergl. hierzu Friedrich des Grossen Brief an D'ALEMBERT (Reclam's Ausgabe der Briefe Friedrichs des Grossen p. 324). Er beantwortet die Frage D'ALEMBERT's ob ein Mensch, der keinerlei Subsistenzmittel habe und auf keine Hilfe von anderen rechnen könne, stehlen dürfe, mit ja. „Ich bin davon überzeugt, dass es keinen Gerichtshof geben wird, welcher nach Feststellung der tatsächlichen Wahrheit sich gegen die Freisprechung eines solchen Diebes erklären würde. Die Bande der Gesellschaft sind auf gegenseitige Dienste begründet; wenn aber diese Gesellschaft aus mitleidslosen Seelen zusammengesetzt ist, sind alle Verpflichtungen aufgehoben, und man tritt wieder in den Zustand der reinen Natur zurück, wo das Recht des Stärkeren über alles entscheidet".

[2]) PAULSEN, „System der Ethik" II p. 139.

Gegen diese drei die Todesstrafe rechtfertigenden Momente liessen sich jedoch folgende Einwendungen machen, wenn man den Zweck der Strafe erwägt. Derselbe besteht in der Wiederherstellung der Rechtsordnung und in der Veränderung des Charakters des Täters.[1] Dieses Ziel erreicht man nicht dadurch, dass man der Rache freie Bahn lässt. Denn Rache ist eine aus einer barbarischen Zeit übriggebliebene Illusion, die dem Rächer weder materiellen noch ideellen Nutzen bringt. Für die Erhaltung des Gefangenen muss der Staat eintreten, denn er hat die Aufgabe, auf den Charakter des Verbrechers bessernd einzuwirken. Was endlich den Punkt anlangt, dass man den Verbrecher beseitigen müsse mit Rücksicht auf die ferneren möglichen Opfer seines verbrecherischen Triebes, so ist ein derartig allgemeines Urteil über die Unverbesserlichkeit von Verbrechern nur mit grosser Vorsicht auszusprechen. Denn es liegen verschiedene Erfahrungen vor, welche zeigen, dass zum Tode verurteilte, aber begnadigte Mörder ein schuldloses Leben geführt haben.[2] In einigen Fällen kam dies vielleicht daher, dass schlechte Beispiele und äussere Gelegenheiten ferngehalten wurden, in anderen Fällen aber mit Sicherheit daher, dass eine Änderung des Charakters eingetreten war.

Im Zusammenhang mit der Rechtswissenschaft dürfte die Besprechung einer Frage am Platze sein, über welche die Akten der Gerichtsmedizin und der ärztlichen Ethik auch heute noch nicht endgültig geschlossen sind. Es handelt sich darum, ob der Arzt einen unheilbaren und von Schmerzen gefolterten Kranken ein das Leben abkürzendes Gift geben dürfe; bei MORUS in etwas modifizierter Form, indem in seiner „Utopia" die Behörden in einem solchen Fall die Erlaubnis zu dem sonst verabscheuten Selbstmord erteilen, oder gestatten, dass der Kranke sich durch einen anderen von seinen Leiden befreien lässt. „Wenn aber die Krankheit nicht nur unheilbar ist, sondern auch Schmerzen und Pein ohne Ende verursacht, dann ergeht von den

[1] HOEFFDING, l. c. p. 575.
[2] HOLZENDORFF, „Das Verbrechen des Mordes" p. 177 ff.

Priestern und obrigkeitlichen Personen die Mahnung an den Betreffenden: da er allen Obliegenheiten des Lebens nicht mehr gewachsen sei, da er den anderen nur zur Last falle, sich selbst unerträglich sei und seinen eigenen Tod überlebe, so möge er sich entschliessen, der verpestenden Krankheit und Seuche nicht länger ein nährender Herd zu sein, und da ihm das Leben doch nur eine einzige Qual sei, nicht zu zaudern, getrost zu sterben, sondern vielmehr froher Hoffnung voll, sich entweder selbst einem so bitter schmerzlichen Leben, wie einem Kerker oder einer Folter entziehen, oder willig gestatten, dass ihn andere davon befreien. . . . Diejenigen, die sich solchergestalt haben überreden lassen, enden ihr Leben entweder freiwillig durch Nahrungsenthaltung, oder erhalten ein Schlafmittel und finden in bewusstlosem Zustand ihre Erlösung.“ [1])

Zwar müssen wir anerkennen, dass MORUS durch diese Massregel bestrebt ist, die Leiden der totkranken Menschen zu mildern; bedauern wir doch selbst oft, dass der Arzt einen von Schmerzen gepeinigten Kranken nicht durch ein langsam einschläferndes Mittel von seinen Qualen erlösen kann. Aber wir sind zu der Erkenntniss gelangt, dass unsere Voraussicht in dieser Hinsicht eine sehr beschränkte ist. Wir haben gesehen, dass oft die hervorragendsten Ärzte sich täuschen liessen, dass Kranke, die aufgegeben und für unheilbar erklärt waren, sich in überraschendster Weise erholten. Wer würde unter solchen Umständen es auf sich nehmen, die Verantwortung für einen solchen Schritt zu tragen? Auch kann ja eine Krankheit, die heute als unheilbar gilt, morgen schon heilbar sein, indem ein neues Mittel gefunden wird, um sie zu bekämpfen. Nach der modernen Auffassung macht sich ein Arzt, der einem Kranken ein Gift zur Beschleunigung seines Endes gibt, eines Mordes schuldig, auch wenn der Patient die Tötung ausdrücklich fordert. Denn da der Arzt in den meisten Fällen gar keine Entscheidung darüber treffen kann, wie lange Frist dem Kranken noch bis zu seinem Tode

[1]) MORUS, l. c. p. 120.

gegeben ist, so würde ja unter Umständen das Leben um Wochen, Monate, ja um Jahre gekürzt. Es gäbe tatsächlich keine Grenze hierfür mehr.[1]) Aus diesen Gründen können wir uns der Massregel des MORUS, einen so tiefen ethischen Grund sie auch haben mag, nicht anschliessen.

Wie wir schon weiter oben gesehen haben, stehen bei den Utopiern die Wissenschaften in hohen Ehren, und wir müssen auch in diesem Punkte der einseitigen Auffassung STEIN'S entgegentreten, wonach „die Bewohner Utopien's vor Logik, Dialektik und Metaphysik die gleiche Scheu haben wie die Epikureer",[2]) und die technische Nützlichkeit als ihr ausschliesslicher Leitstern hingestellt wird. Dass das durchaus nicht der Fall ist, ersieht man aus zahlreichen Stellen, von denen hier wörtlich nur einige angeführt werden mögen. So heisst es an einer Stelle: „Die Mussezwischenzeit verwenden die meisten für die Wissenschaften. Denn es ist ein sehr schöner Gebrauch, täglich in den Frühstunden öffentlichen Unterricht zu halten, welchem diejenigen beiwohnen müssen, die speziell für die Wissenschaften bestimmt sind. Übrigens besuchen diese Unterrichtsstunden zahlreiche Männer und Frauen aus allen Ständen, der eine diese, ein andrer jene, wie jeder eben Lust und Geschmack hat. Wenn aber jemand auch diese Zeit lieber mit seiner Beschäftigung verbringt, wie so mancher tut (dessen Geist nicht zum rein wissenschaftlichen Denken angelegt ist), so wird ihm das nicht verwehrt, sondern er wird dafür noch gelobt, weil er dem Gemeinwohl sich so nützlich erweist,"[3])

ferner heisst es an einer anderen Stelle:

„Von allen den Philosophen, deren Namen in unseren bekannten Erdteilen berühmt sind, hat sie vor unserer Ankunft nicht einmal ein ruhmvolles Gerücht erreicht gehabt, und doch haben sie in Musik, Dialektik, Arithmetik und Geometrie dieselben Erfindungen gemacht, wie wir in alten Zeiten,"[4]) endlich:

[1]) A. MOLL, Ärztliche Ethik p. 128.
[2]) STEIN, l. c. p. 227.
[3]) MORUS, l. c. p. 81.
[4]) .. l. c. p. 101.

„Scharfsinnig haben sie auch Instrumente mit verschiedenen Figuren ausgedacht, wodurch Bewegung und Stellung der Sonne, des Mondes und verschiedener anderer Gestirne, die innerhalb ihres Horizontes fallen, aufs Allergenaueste dargestellt sind.“ [1])

STEIN lässt sich zu seiner einseitigen Auffassung durch folgende Stelle bestimmen:

„Wenn sie aber den Alten fast in allen Dingen gleichkommen, so stehen sie in der Dialektik den Erfindungen der Neueren weit nach. Denn sie haben keine jener Regeln erfunden, die über Einschränkungen, Erweiterungen und Unterschiebungen in den Anfangsgründen der Logik höchst scharfsinnig ausgedacht worden sind, und die schon unsere Knaben lernen.“ [2])

Er übersieht dabei, die anderen von uns oben zitierten Stellen gehörig zu würdigen. Übrigens scheint uns das letzte Zitat ironisch aufgefasst werden zu müssen; MORUS macht sich hier vielleicht über die unnütze mittelalterliche Scholastik lustig, die mit formal-logischen Spielereien sich abgab, ohne das eigentliche Wissen dadurch zu fördern.

Für die Kunst ist in der „Utopia“ wenig Raum übrig, wenigstens wird sie nicht um ihrer selbst willen, sondern eines Zweckes wegen betrieben. Es mag hierbei schon der Umstand der Entwickelung der Kunst hinderlich gewesen sein, dass eine gewisse Uniformität derselben hätte eintreten müssen, um nicht Ungleichheit zu erzeugen. Vor allem wäre durch die Ausübung der Kunst eine Menge Hände der Produktion der Bedürfnisse des Gemeinwesens zu Gunsten eines Luxusses entzogen worden. [3]) Von den Utopiern wird ausdrücklich gesagt, dass sie sich nur mit nützlichen Künsten und Gewerben beschäftigen. [4]) Dagegen werden ausgezeich-

[1]) MORUS, l. c. p. 102.

[2]) „ l. c. p. 102.

[3]) „ l. c. p. 82. Hinweis, wie im kapitalistischen Staat durch die Künste Arbeitskräfte der Produktion der allgemeinen Bedürfnisse entzogen werden. Expende nunc ex his ipsis quam pauci in neccessariis opificiis versant. Siquidem ubi omnia pecuniis metimur, multas artes neccesse est exerceri inanes prorsus ac supfluas, luxus tantum ac libidinis ministras.

[4]) MORUS, l. c. p. 85. Quamobrem quum et omnes utilibus sese artibus exerceant . . . .

neten Utopiern Statuen errichtet mit dem ausgesprochenen Zweck, der heranwachsenden Jugend einen Ansporn zur Nacheiferung zu geben.[1])

Der Umstand, dass MORUS die Kunst als Mittel zum Zweck hinstellt, und den Betrieb derselben um ihrer selbstwillen nicht gelten lässt, ist wahrscheinlich auf den Einfluss PLATO'S [2]) zurückzuführen, der die Kunst als eine Nachahmung betrachtete, nicht des Wesens der Dinge, sondern ihrer sinnlichen Erscheinung. Auch wirft er ihr vor, dass sie, aus unklarer Begeisterung entsprungen, unsere Teilnahme für Falsches und Wahres, Schlechtes und Gutes, gleich sehr in Anspruch nehme. Der grösste Teil der modernen Menschheit wird sich dieser Auffassung nicht anschliessen können, denn wir sind der Ansicht, dass die Kunst die Fähigkeit besitzt, den Menschen über das tägliche Einerlei hinauszuheben, und dass sie einen belehrenden und sittlich bessernden Einfluss auf uns ausübt.

„Die Kunst lehrt uns sehen, nämlich das sehen, was von der Wirklichkeit verdeckt wird: die idale Wahrheit aller Erscheinungen. Sie enthüllt uns das Wesen der Gestalt aller Naturdinge und das Wesen des menschlichen Lebens; dass heisst, sie zeigt uns die Natur und den Geist in demjenigen idealen Werte, den dieselben objektiv haben, und der dennoch in der Wirklichkeit so selten zur Erscheinung kommt. Sie zeigt die Gestalt eines Wesens als Ausdruck des Charakters der Gattung desselben, gewissermassen wie dasselbe in der Phantasie des Schöpfers lag; sie zeigt den ethischen Wert der Lebensverhältnisse für das Reich der Sittlichkeit, um denselben dem ethischen Genusse darzubieten.“ [3])

Andererseits aber müssen wir uns der Gefahr bewusst sein, dass die Kunst oft zum Glauben an unerreichbare Ideale und zur Täuschung über die Wirklichkeit verleitet. Verschiedene Kreise wollen in der Kunst nicht ein Mittel zur Erreichung sittlicher Ziele, sondern einen unabhängigen Selbst-

[1]) MORUS, l. c. p. 125.
[2]) PLATO, Der Staat, X.
[3]) STEINTHAL, l. c. p. 222.

zweck finden. Man ist sogar der Ansicht, dass zur Erreichung hoher künstlerischer Ziele ein Hinwegsetzen über das Sittengesetz nicht nur erlaubt, sondern mitunter geboten sei. Allgemein verbreitet ist der Glaube, dass grosse Künstler in moralischer Beziehung nicht so streng zu beurteilen sind, wie andere Menschen. Man mag ein noch so grosser Verehrer der Kunst sein, so kann man doch nicht umhin, diesen, die sittlichen Gesetze der Gesellschaft aufs schwerste erschütternden Auswüchsen entgegenzutreten. Dem antiken Verächter der Künste, PLATO, können wir einen modernen positivistischen Kritiker zur Seite stellen, ohne jedoch seine Auffassung als die vollkommen richtige hinstellen zu wollen. LAAS bemerkt in dem zweiten Bande seines Werkes über „Idealismus und Positivismus“:

„Schwerlich ist zu leugnen, dass die häufige Hingebung an die schwelgenden, romantischen, dämmrigen, elegischen und leidenschaftlichen Situationen, wie sie zahlreiche Gesangstücke unserer Damen voraussetzen, eine bedenkliche und verführerische Wirkung ausübt. Immer wieder gefällt sich malerische und dichterische Phantasie in der Darstellung des Schlüpfrigen und Obscönen. Und die Dichtkunst hat mit ihrer einschmeichelnden und hinreissenden Rhetorik nur allzu oft das Verkehrte, Schwächliche und Verwerfliche ebenso eindringlich zu machen gewusst, als das Gesunde, Nützliche und Beifallswerte. Welche bedenklichen Bemühungen stellt z. B. jahraus jahrein die belletristische Muse an, um durch isolierte Behandlung des Liebesglücks phantastische Vorstellungen und geile Triebe zu erzeugen. Überhaupt liegt in der künstlerischen Isolierung der Gefühlsobjekte eine gewisse Gefahr für die Ausbildung richtig abgewogener, ethischer Wertschätzungen. Den Künstlern haftet in weitem Umfange so viel weltentfremdete, zügellose Schwärmerei, so viel weichliche Schönseligkeit, geniale Ungebundenheit, ja Liederlichkeit an, verbunden mit Gleichgiltigkeit gegen die ernsteren Interessen, dass man manchmal glauben möchte, es sei nicht bloss platonische Auswahl, sondern auch eine besondere Disziplin der Künstjünger notwendig.“ [1])

[1]) LAAS, l. c. II. p. 324

Ueber die Religion der Utopier berichtet uns MORUS folgendes: Zwar gibt es auch in der „Utopia" einen vom Staat autorisierten Kult,[1]) und Atheismus ist als mit der Staatsraison unverträglich nicht geduldet,[2]) im Übrigen aber herrscht weitgehendste Toleranz.[3]) Verhöhnung Andersgläubiger wird streng bestraft,[4]) und gewaltsames Proselytenmachen ist verboten.[5]) Die Priester, die von höchster Sittenreinheit[6]) und verheiratet[7]) sind, werden durch das Volk gewählt.[8])

Mit diesen Forderungen betritt MORUS ganz neue Bahnen. Auf der einen Seite lässt er einen gemeinsamen Kult bestehen, um für die Utopier ein national-religiöses Zentrum zu schaffen, ausserdem verwirft er den Atheismus und hält an dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele fest,[9]) weil er hierin ethisch erzieherische Momente für den Menschen erkannt hat.[10]) Denn:

„Was nun die Wirkung der Verbindung der Religion mit der Moral anlangt, so dürfte es keinem Zweifel unterliegen, dass die religiöse Sanktion der Sitte und der sittlichen Gebote in hohem Masse die Disziplinierung der einzelnen durch die Sitte unterstützt hat." [11])

Während also MORUS auf der einen Seite im Interesse des Staates an bestimmten Dogmen festhält, duldet er auf

[1]) MORUS l. c. p. 152.

[2]) „ l. c. p. 145.

[3]) „ l. c. p. 144. Certe vi ac minis exigere, et quod tu verum credis idem omnibus videatur, hoc vero et insolens et ineptum censuit, tum si maxime una vera sit, caeterae omnes vanae, facile tamen praevidit (mode cum ratione ac modestia res agatur) futurum denique, ut ipsa per se veri vis emergat aliquando atque emineat.

[4]) MORUS, l. c. p. 143: Talia diu concionantem comprehendunt, . . damnatum, exilio mulctant, siquidem hoc interim antiquissima instituta numerant, ne sua cuiquam religio fraudi sit.

[5]) MORUS, l. c. p. 143.

[6]) „ l. c. p. 148: Sacerdotes habent eximia sanctitate.

[7]) „ l. c. p. 150: Sacerdotibus uxores sunt popularium selectissimae. M. hatte ursprünglich die Absicht gehegt, Priester zu werden, gab diesen Plan aber hauptsächlich deswegen auf, weil er die Unmöglichkeit erkannte, das Cölibat zu halten. Er wollte lieber mantus esse castus, quam sacerdos impudens. Vergl. SYBEL, Historische Zeitschrift Bd. XXI p. 65.

[8]) MORUS, l. c. p. 149.

[9]) „ l. c. p. 144.

[10]) „ l. c. p. 145, cf. Rousseau, Der Staatsvertrag, Reclam's Ausgabe pag. 161 ff.

[11]) PAULSEN, l. c. Bd. I. p. 387.

der anderen Seite keinerlei Geistestyrannei und keine Beengung des geistigen Horizontes des Volkes. Jeder Utopier muss sich mit den Lehren von dem Dasein des einzigen Gottes und der Unsterblichkeit der Seele abfinden, hat aber im Übrigen vollkommene religiöse Freiheit. Es existiert keinerlei wissenschaftliche Fixierung der Glaubenstatsachen. Am schärfsten wendet sich MORUS gegen den Gewissenzwang: die Utopier verachten den Atheisten, aber

„sie belegen ihn nicht mit Strafe, weil sie der Überzeugung sind, dass keiner es in seiner Macht und Willkür habe, einen beliebigen Glauben zu bekennen; ebensowenig zwingen sie ihn, seine Gesinnung zu verstellen und zu heucheln". [1])

Die Religion der Utopier ist ein sicheres Anzeichen dafür, dass auch MORUS, ein so eifriger Katholik er immer gewesen ist, von den zu seiner Zeit auf religiösem Gebiet herrschenden Strömungen lebhaft bewegt wurde. Denn all dieses Zurückstellen der äusseren Form des Gottesdienstes, das Hervorheben des persönlichen Glaubens des Einzelnen, wofür er in seiner „Utopia" eintritt, sind ja Ziele, die zuerst von der Mystik angebahnt und später von der Reformation verwirklicht wurden.

Wenn durch nichts anderes, so müsste uns MORUS als ein erhabener Geist erscheinen durch die religiösen Ziele, die er in seinem Staatsideal der „Utopia" als erstrebenswert hingestellt hat: Toleranz und Gewissensfreiheit. Welche Kühnheit und welchen weiten sozialen Blick muss der Mann besessen haben, diese Ideale, um welche die Menschheit noch heute ringt, in einer Zeit zu verkünden, die kaum das Morgenrot der heranbrechenden Neuzeit gesehen hatte. Er hat damit den Weg gewiesen, die ganze unabsehbare Masse von Gewalttätigkeiten und von Elend, unter der die Menschheit damals seufzte, zu beseitigen.

[1]) MORUS, l. c. p. 145.

Die Familie, die Stellung der Frau und die Kindererziehung in der „Utopia".

Dass MORUS im Gegensatz zu PLATO an der Unverletzlichkeit der Familie festhält, folgt schon aus seinen persönlichen Erfahrungen, war doch seine eigene Familie das Vorbild der in der „Utopia" geschilderten. Sie war gewissermassen ein Komplex von Familien, indem die Schwiegersöhne mit Frau und Kind im Hause des Schwiegervaters blieben, unter Leitung eines weisen Patriarchen fröhlichem Lebensgenuss hingegeben und dem Triebe nach Wissenschaft folgend; Mädchen und Knaben wurden gleichmässig erzogen und gemeinsam waren die Gastmähler.

Wir können uns dem Vorteil, den ein solches Familienleben in sich birgt, nicht verschliessen. Welch' hohe sittliche Eigenschaften wie Eltern- und Kindesliebe und das Streben, dem Namen und den Eltern Ehre zu machen, wurden durch dasselbe wachgerufen! Dass aber MORUS hier sein Prinzip der gänzlichen Ausschaltung des Egoismus aus dem Staate der „Utopia" durchbrochen hat, indem er die Institution der Familie beibehält, dürfte sich so manchem aufdrängen. Die Familie ist zweifellos der Ausgangspunkt vieler egoistischer Bestrebungen, welche die Harmonie eines Idealstaates, wie es die „Utopia" sein soll, stören könnten. Die Familie zeitigt Interessen, die nicht immer mit denen des Staates zusammenfallen. Werden Väter und Söhne sich z. B. im Falle eines Krieges mit demselben ruhigen Blute dem Staate zur Verfügung stellen, wie die Bürger des platonischen Staates, die auf niemanden Rücksicht zu nehmen hatten? Zwar ist in der „Utopia" auch der Umstand ausgeschaltet, dass der fortziehende Krieger die Seinen

in Not zurücklassen muss, indem der Staat für jeden gleichmässig sorgt. Trotzdem bleibt im Herzen der dem ungewissen Schicksal Entgegenziehenden die Bitterkeit der Trennung zurück, ein Gefühl, das sie gegebenenfalls hindern kann, sich ganz für die Gemeinschaft einzusetzen. Wenn wir dieses Moment in Betracht ziehen, so finden wir, dass der im platonischen Idealstaat geforderte Zustand der Weibergemeinschaft und Auflösung der eigenen Familien vielleicht von praktischem Standpunkt eines Militärstaates sich bis zu einem gewissen Grade rechtfertigen lässt. Von ethischem Gesichtpunkt aus ist jedoch die Weibergemeinschaft völlig zu verwerfen, indem die Frau zu einem Gut herabgewürdigt wird, das den Männern zur Befriedigung ihrer sinnlichen Leidenschaften und dem Staate zur Erzielung einer zahlreichen Nachkommenschaft dient. Denn „eine Gemeinschaft menschlicher Persönlichkeiten kann nur dann vollkommen sein, wenn keiner der Teilnehmer anderen als blosses Mittel dient und wenn kein Teil des Wesens des einzelnen Teilnehmers einseitig vorgezogen oder bei Seite geschoben wird. Alle polygamen Formen dieser Ehe widerstreiten diesem Prinzipe.“ [1])

Dass MORUS an der Unverletzlichkeit der Familie festgehalten hat, hängt mit seinem Glauben und seiner Erziehung zusammen, die ihm die Aufhebung dieser heiligen Institution nicht gestatteten. Er hatte eine ausserordentlich strenge Erziehung genossen, seine Studienjahre waren eine Zeit der Entbehrung für ihn, auch zwang ihn sein Vater, das humanistische Studium aufzugeben und sich der Jurisprudenz zuzuwenden. Trotzdem war MORUS von einer solchen Ehrfurcht gegen seinen Vater erfüllt, dass er sich von ihm, als er bereits Lordkanzler geworden war, knieend den Segen erteilen liess, wenn er ihm auf dem Wege zur Gerichtssitzung begegnete. Später führte MORUS, wie schon oben erwähnt, ein musterhaftes Familienleben.

Seiner persönlichen Erfahrung gemäss hat er dann wohl, obgleich er zeitweilig für die Weibergemeinschaft

[1]) L.OEFFDING, l. c. p. 28

bei der Auswahl des Gatten die Frau nichts mitzureden habe: „Die Frau wird verheiratet, dem Mann steht die Wahl offen.“ [1]) Dem widerspricht jedoch der in der „Utopia“ berichtete Brauch, [2]) dass nicht nur die entkleidete Jungfrau dem Mann vor der Hochzeit gezeigt wird, sondern auch umgekehrt der Mann dem Mädchen. Letzteres scheint demnach ebenfalls die Freiheit gehabt zu haben, zu entscheiden, ob ihm der Auserwählte gefiel oder nicht. MORUS begründet diese, das ethische Empfinden des Menschen beleidigende Einrichtung mit dem Hinweis darauf, dass es Sache des Gesetzes sei, Vorsorge zu treffen, dass nicht jemand erst nach geschlossener Ehe die Hässlichkeit des Gatten entdecke, und Mann und Frau sich dann entfremden, und dass auch in den Ehen der Weisen körperliche Vorzüge eine angenehme Zugabe zu den Tugenden des Geistes und Gemütes bilden. [3]) Jedenfalls stellt diese, wenn auch seltsame Massregel ein wirksames Vorbeugungsmittel gegen unglückliche Ehen dar, und ein Umstand, der das Eheleben nur zu oft stört, ist beseitigt. Nachdem so alle Vorbedingungen für ein glückliches Zusammenleben der Gatten geschaffen sind, ist andererseits die Ehegesetzgebung in der „Utopia“ sehr streng, die Ehe wird meist erst durch den Tod gelöst. Passen jedoch zwei Verheiratete, sei es dem Charakter nach oder wegen sonstiger Umstände, absolut nicht zusammen, so erhalten sie durch den Senat die Ermächtigung, sich zu trennen und sich anderweitig zu verheiraten. [4])

[1]) LINA BEGER, l. c. p. 433.
[2]) MORUS, l. c. p. 121
[3]) „ l. c. p. 121.
[4]) MORUS, l. c. p. 122 Ferner vergl CAMPANELLA, „Civitas solis.“ Betrachten wir im Gegensatz zu dem Ideal des im Familienkreise aufgewachsenen, später bis zur Beendigung seiner Studien sorgfältig überwachten Engländers, der selbst dann ein glückliches Familienleben führte, dasjenige des Mönches CAMPANELLA. Ihm, der schon in frühester Jugend dem Elternhaus entrissen und ins Kloster gebracht worden war, konnte die Familie nichts bedeuten, denn sie wurde ihm ersetzt durch die Ordensgemeinschaft und durch die Fürsorge der Brüder. Daher ist auch im „Sonnenstaat“ für die Einzelfamilie keinen Raum. An ihre Stelle tritt die Gesamtheit der Bürger, die ein gemeinsames Band der Liebe zusammenhält. Die Einzelfamilie erscheint CAMPANELLA sogar als der Krebsschaden am gesellschaftlichen Organismus; seine Solarier behaupten, „dass die Idee des Eigentums nur dadurch habe aufkommen können, weil wir individuelle Heimstätten und eigene Kinder und Gattinnen haben (l. c. p. 16).“ Dieses Alles, eigene Haushaltungen, eigene Frauen und Kinder fallen im Sonnenstaat weg. Eine Ehe im landläufigen Sinne ist unbekannt. Mann und Frau werden nicht mit Rücksicht auf ihre Neigung zusammen-

Die ehelichen Verhältnisse hat MORUS also von dem Gesichtspunkt aus geregelt, von vornherein die Möglichkeit eines glücklichen Zusammenlebens zu sichern und jedem Anlass zu einer unglücklichen Ehe vorzubeugen.

Nachdem wir gesehen haben, wie MORUS in der Wertung des weiblichen Geschlechts von seinen Zeitgenossen abweicht und welche Stellung er der Frau in der „Utopia" zugewiesen hat, möge in Kürze noch darauf hingewiesen werden, dass dabei vielleicht nicht nur ethische Rücksichten, sondern auch praktische Erfahrungen mitgesprochen haben. MORUS hatte das Verständnis des Weibes für die Wissenschaften bei dem Unterricht kennen gelernt, den er seinen Söhnen und Töchtern gemeinsam erteilte; zeichnete sich doch gerade seine Lieblingstochter MARGARETHE durch umfangreiche Kenntnisse vor allen anderen aus. Ferner mag auch das Studium der Kirchenväter nicht ohne Einfluss auf ihn gewesen sein. Besitzen wir doch einen seiner Briefe an GONELLUS, in welchem es heisst: „Schon Hieronymus und Augustin ermahnten edle Matronen zum Studium und erklärten ihnen fleissig dunkle Stellen aus der Heiligen Schrift. An zarte Jungfrauen schrieben sie äusserst gelehrte Briefe." [1])

Über die Erziehung der Kinder hat MORUS keine Details gegeben. Dass es ihm vor allem darauf ankam, dass sittliche Bewusstsein in der Jugend zu erwecken, zeigen die folgenden Worte: „Für eine Grundlage in den Wissenschaften

gebracht, sondern nur mit Rücksicht auf ihre physischen Eigenschaften, um eine recht kräftige und wohlgebildete Nachkommenschaft zu erzielen (l. c. p. 32). Die Stellung der Frau im Sonnenstaat ähnelt derjenigen der Frauen des Wächterstandes in PLATO's „Staat". „Unterricht in allen mechanischen Künsten, sowie den spekulativen Wissenschaften wird Männern und Frauen gleichmässig erteilt, mit dem einzigen Unterschiede, dass diejenigen Arbeiten, die mehr Kraft oder die Zurücklegung eines Weges erfordern, von Männern ausgeübt werden" (l. c. p. 38). Ebenso leisten die Frauen Kriegsdienst und die Staatsämter sind ihnen zugänglich. CAMPANELLA vertritt demnach die Auffassung, dass die Frau psychisch und physisch — in letzterer Beziehung mit einigen Ausnahmen — dasselbe zu leisten vermag, wie der Mann. Er ist der Ansicht, dass eine gleiche geistige und körperliche Ausbildung auch gleiche Resultate zeitigen müsse.

Der Pädagogik hat CAMPANELLA einen weiteren Raum in seinem „Sonnenstaate" angewiesen, als MORUS in seiner „Utopia". Wir finden bei CAMPANELLA eine Fülle von Gedanken, welche durch LOCKE in seiner Schrift „Gedanken über Erziehung" vertieft und später durch ROUSSEAU verbreitet worden sind.

[1]) Vgl. SEILER's neue wohlfeile Bibliothek für katholische Seelsorge und Religionsfreunde. XVI, Grätz 1819, 8. Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung p. 3—8, cit. bei RUTHARDT l. c. p. 223.

bei der Auswahl des Gatten die Frau nichts mitzureden habe: „Die Frau wird verheiratet, dem Mann steht die Wahl offen.“ [1]) Dem widerspricht jedoch der in der „Utopia“ berichtete Brauch, [2]) dass nicht nur die entkleidete Jungfrau dem Mann vor der Hochzeit gezeigt wird, sondern auch umgekehrt der Mann dem Mädchen. Letzteres scheint demnach ebenfalls die Freiheit gehabt zu haben, zu entscheiden, ob ihm der Auserwählte gefiel oder nicht. MORUS begründet diese, das ethische Empfinden des Menschen beleidigende Einrichtung mit dem Hinweis darauf, dass es Sache des Gesetzes sei, Vorsorge zu treffen, dass nicht jemand erst nach geschlossener Ehe die Hässlichkeit des Gatten entdecke, und Mann und Frau sich dann entfremden, und dass auch in den Ehen der Weisen körperliche Vorzüge eine angenehme Zugabe zu den Tugenden des Geistes und Gemütes bilden. [3]) Jedenfalls stellt diese, wenn auch seltsame Massregel ein wirksames Vorbeugungsmittel gegen unglückliche Ehen dar, und ein Umstand, der das Eheleben nur zu oft stört, ist beseitigt. Nachdem so alle Vorbedingungen für ein glückliches Zusammenleben der Gatten geschaffen sind, ist andererseits die Ehegesetzgebung in der „Utopia“ sehr streng, die Ehe wird meist erst durch den Tod gelöst. Passen jedoch zwei Verheiratete, sei es dem Charakter nach oder wegen sonstiger Umstände, absolut nicht zusammen, so erhalten sie durch den Senat die Ermächtigung, sich zu trennen und sich anderweitig zu verheiraten. [4])

[1]) LINA BEGER, l. c. p. 433.
[2]) MORUS, l. c. p. 121.
[3]) „ l. c. p. 121.

[4]) MORUS, l. c. p. 122. Ferner vergl. CAMPANELLA, „Civitas solis.“ Betrachten wir im Gegensatz zu dem Ideal des im Familienkreise aufgewachsenen, später bis zur Beendigung seiner Studien sorgfältig überwachten Engländers, der selbst dann ein glückliches Familienleben führte, dasjenige des Mönches CAMPANELLA. Ihm, der schon in frühester Jugend dem Elternhaus entrissen und ins Kloster gebracht worden war, konnte die Familie nichts bedeuten, denn sie wurde ihm ersetzt durch die Ordensgemeinschaft und durch die Fürsorge der Brüder. Daher ist auch im „Sonnenstaat“ für die Einzelfamilie keinen Raum. An ihre Stelle tritt die Gesamtheit der Bürger, die ein gemeinsames Band der Liebe zusammenhält. Die Einzelfamilie erscheint CAMPANELLA sogar als der Krebsschaden am gesellschaftlichen Organismus; seine Solarier behaupten, „dass die Idee des Eigentums nur dadurch habe aufkommen können, weil wir individuelle Heimstätten und eigene Kinder und Gattinnen haben (l. c. p. 16).“ Dieses Alles, eigene Haushaltungen, eigene Frauen und Kinder fallen im Sonnenstaat weg. Eine Ehe im landläufigen Sinne ist unbekannt. Mann und Frau werden nicht mit Rücksicht auf ihre Neigung zusammen-

Die ehelichen Verhältnisse hat MORUS also von dem Gesichtspunkt aus geregelt, von vornherein die Möglichkeit eines glücklichen Zusammenlebens zu sichern und jedem Anlass zu einer unglücklichen Ehe vorzubeugen.

Nachdem wir gesehen haben, wie MORUS in der Wertung des weiblichen Geschlechts von seinen Zeitgenossen abweicht und welche Stellung er der Frau in der „Utopia" zugewiesen hat, möge in Kürze noch darauf hingewiesen werden, dass dabei vielleicht nicht nur ethische Rücksichten, sondern auch praktische Erfahrungen mitgesprochen haben. MORUS hatte das Verständnis des Weibes für die Wissenschaften bei dem Unterricht kennen gelernt, den er seinen Söhnen und Töchtern gemeinsam erteilte; zeichnete sich doch gerade seine Lieblingstochter MARGARETHE durch umfangreiche Kenntnisse vor allen anderen aus. Ferner mag auch das Studium der Kirchenväter nicht ohne Einfluss auf ihn gewesen sein. Besitzen wir doch einen seiner Briefe an GONELLUS, in welchem es heisst: „Schon Hieronymus und Augustin ermahnten edle Matronen zum Studium und erklärten ihnen fleissig dunkle Stellen aus der Heiligen Schrift. An zarte Jungfrauen schrieben sie äusserst gelehrte Briefe." [1])

Über die Erziehung der Kinder hat MORUS keine Details gegeben. Dass es ihm vor allem darauf ankam, dass sittliche Bewusstsein in der Jugend zu erwecken, zeigen die folgenden Worte: „Für eine Grundlage in den Wissenschaften

---

gebracht, sondern nur mit Rücksicht auf ihre physischen Eigenschaften, um eine recht kräftige und wohlg. bildete Nachkommenschaft zu erzielen (l. c. p. 32). Die Stellung der Frau im Sonnenstaat ähnelt derjenigen der Frauen des Wächterstandes in PLATO's „Staat". „Unterricht in allen mechanischen Künsten, sowie den spekulativen Wissenschaften wird Männern und Frauen gleichmässig erteilt, mit dem einzigen Unterschiede, dass diejenigen Arbeiten, die mehr Kraft oder die Zurücklegung eines Weges erfordern, von Männern ausgeübt werden" (l. c. p. 38). Ebenso leisten die Frauen Kriegsdienst und die Staatsämter sind ihnen zugänglich. CAMPANELLA vertritt demnach die Auffassung, dass die Frau psychisch und physisch — in letzterer Beziehung mit einigen Ausnahmen — dasselbe zu leisten vermag, wie der Mann. Er ist der Ansicht, dass eine gleiche geistige und körperliche Ausbildung auch gleiche Resultate zeitigen müsse.

Der Pädagogik hat CAMPANELLA einen weiteren Raum in seinem „Sonnenstaate" angewiesen, als MORUS in seiner „Utopia". Wir finden bei CAMPANELLA eine Fülle von Gedanken, welche durch LOCKE in seiner Schrift „Gedanken über Erziehung" vertieft und später durch ROUSSEAU verbreitet worden sind.

[1]) Vgl. SEILER's neue wohlfeile Bibliothek für katholische Seelsorge und Religionsfreunde. XVI, Grätz 1819, 8. Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung p. 3—8, cit. bei RUTHARDT l. c. p. 223.

wird nicht früher gesorgt, bis ein sittliches Fundament gelegt ist; denn sie (die Utopier) lassen es sich aufs Höchste angelegen sein, gute, für den Bestand des Staatswesens heilsame Gesinnungen und Grundsätze in .die noch zarten genügsamen Gemüter einzupflanzen. Wenn solche Lehren bei den Kindern in Fleisch und Blut übergegangen sind, bleiben ihnen auch die Männer getreu, und sie bilden eine mächtige und nützliche Schutzwehr des Staatswesens, das nur dadurch zerfällt, dass die Laster, die aus nichtswürdigen Gesinnungen entspringen, um sich greifen.“ [1])

Diese Betonung des sittlichen Elements bei der Erziehung ist deshalb besonders wichtig, weil, hierauf fussend, ethische Vergehen in der „Utopia“ besonders scharf bestraft werden. „Ihre Landsleute aber unter den Sklaven behandeln sie härter, weil sie sie für viel verworfener und daher einer exemplarischen Strafe für würdig erachten, indem sie, die eine so vorzügliche Erziehung und Anleitung zur Tugend erhalten, sich lasterhaften Tuns zu enthalten doch nicht vermochten.“ [2])

[1]) MORUS, l. c. p. 149
[2]) „ l. c. p. 119.

Lebenslauf.

Ich, HANS CRUSE, wurde am 4. März 1876 zu Wörlitz bei Dessau geboren, Sohn des Fabrikbesitzers Louis Cohn und seiner Ehefrau Bertha, geb. Schlesinger. Ich bin Preusse und evangelischer Konfession. Meine erste Schulbildung erhielt ich anfangs im Elternhaus durch Privatunterricht, später an der städtischen Vorschule zu Giessen. Hierauf absolvierte ich das Gymnasium am gleichen Platze, welches ich Ostern 1894 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Nachdem ich 1 Jahr in Darmstadt als Volontär auf der Main-Neckar-Bahn gearbeitet hatte, bezog ich die Technische Hochschule zu Charlottenburg, wo ich bis Ostern 1902 verblieb. Unterbrochen wurde der Studiengang von Ostern 1900 bis Michaelis 1901, während welcher Zeit ich mich teilweise auf Reisen im Ausland befand, teilweise meiner militärischen Dienstpflicht beim Königl. Preuss. Eisenbahn-Regiment No. 2 genügte. Sodann bezog ich die Universität Berlin, um mich philosophischen Studien zu widmen, und verblieb auf derselben bis Michaelis 1903. Während dieser Zeit besuchte ich die Vorlesungen und Praktika folgender Herren Professoren und Dozenten: Dilthey, Paulsen, Simmel, Döring, Lasson, Schumann, Dessoir, Plank, Warburg, Wichelhaus, Schwarz.

Allen diesen meinen hochverehrten Lehrern, fühle ich mich zu grösstem Dank verpflichtet.